ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ ರೊಕ್ಕಗಳಿಸುವದೋ, ಕಳಿಯುವದೋ ಎಂಬದನ್ನು ವಾಚಕರೇ ವಿಚಾರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಮೇಲು. ಹೇಗಾದರೂ ಕೇವಲ ಅನುಭವಪೂರ್ಣ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಪ್ರಸಾದದ ಸಮ್ಮಗೆದು ಸಂತೋಷದ ಸಂಗತಿ.

ತ್ಯಾಗವಿಲ್ಲದೆ ಆದಾರಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವಾಗಿದೆ? ಬಹಳ ಪುಣ್ಯವಿದ್ದಲ್ಲಿಯೋ ಬಹಳ ತ್ಯಾಗಘಟಿಸುತ್ತದೆ. ಆಯುಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗದ ಯೋಗಗಳು ಬಂದಷ್ಟು ಕಡಿಮೆಯೆಂದುಕೊಳ್ಳುವ **ಉತ್ಸಾಹವಿದೆ;** ಸವೆಯದ **ಸದ್ಗುರುದತ್ತ ಸಮಾಧಾನದ ನಿಧಿ** ಇದೆ. ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸೇವೆ ಸಲಿಸುವ ಸೌಭಾಗ್ಯವೊಂದು ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರಬೇಕಷ್ಟೇ! ಸರ್ವರೂಪದ ಉಪಾಸ್ಯನೆ ಇದಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಇದರ ದುರಭಿಮಾನ ಬರಗೊಡದಂತೆ ನಡೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಮರ್ಥನೂ ಆತನೇ. **ಇದೆಲ್ಲವೂ ಅವನದೇ.**

ಇನ್ನು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಯ ವಿಷಯ. ಇದರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಕರು ಹೇಳುವದನ್ನೇನೂ ಉಳಿಸಿಲ್ಲ. ಓದುಗರ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸವೊಂದು ಬಾಕಿ. **ಈ ಗ್ರಂಥ** ಆಚಾರ್ಯರು ತಪಾಸುಮಾಡಿದ ಸುರೇಶ್ವರರ ಜ್ಞಾನಾಧಿಕಾರದ **ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಪೇಪರು.** ಆದ್ಯ ಜಗದ್ಗುರುವಿನಿಂದ ಮೊದಲಸೆಯ **ಬಹುಮಾನ**ಹೊಂದಿದ ಹಿರಿಯರ ಹೊತ್ತಿಗೆ. ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೇ ಮೀಸಲಾಗಿದ್ದ ಉದ್ಗ್ರಂಥ. ಸುಲಭ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ಸಿಜ್ಞಣಿಕೆಯಿಂದ ಪ್ರಥಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೂ ನಿಲುಕುವಂತಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಇದರಲ್ಲಿಯ ವಿಷಯ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಬಾಯಿಗೆ ಬರುವ ತುತ್ತಲ್ಲ. ಹಾಗು ಇದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಾನ ಹೊಂದಲಿಕ್ಕೆ ಬರಿಯ ಕಲಿತ ಬುದ್ಧಿ ಸಾಲದು; ತೀವ್ರ ಮುಮುಕ್ಷುತ್ವ, ವಿರಕ್ತಿ, ಅಭ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಬೆಳೆದ ಬಲಿಷ್ಠ ಬುದ್ಧಿ ಬೇಕು. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯೇನು ಕಡಿಮೆಯದಲ್ಲವೆನಿಸುತಿರುವದೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೂ ಪ್ರಸಂಗ ವಿಶೇಷದ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಮನಸಿಗೆ ತನ್ನ ಯೋಗ್ಯತೆಯ ಪರಿಚಯವಾಗದೇ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಆಳವನ್ನೇ ಇದ್ದಕಿದ್ದ ಹಾಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ದುಸ್ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವವರಿಗೆ **ಯಥಾರ್ಥ** ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಾನುಭವವೆಷ್ಟು ಕಠಿಣವೆಂಬುದು ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಬರದಷ್ಟು ಕಠಿಣವಾಗಿದ್ದುದೇನಾಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಅಂತು ಇದರಲ್ಲಿನ

ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕೆಳಗಿನವರಿಗೆ ಅಳವಡುವವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಧನದ **ಸಾಣೆಗೆ ಹತ್ತಿ** ಹದನಾದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ವಿಷಯವುಂಟೇ? ಆದರ, ನೈರಂತರ್ಯದ ಯತ್ನ ಮಾತ್ರ ಬೇಕು.

ಸಾಧಕರಿಗೆ ಸಾಧನೆಗಳ ಆಗ್ರಹವಿರಬಾರದು; ಆದರವಿರಬೇಕು. ಎಲ್ಲ ಸಾಧನೆಗಳೂ ಆನಂದಪರ್ಯವಸಾಯಿಗಳೆ. **ವಿಷಯಾನಂದವೂ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೇ; ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ.** ಇದು ಅನುಭವದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸಹತ್ತುವವರಿಗೆ ಭಾವನಾ-ಕ್ರಿಯಾ ಸಂಕರವಾಗಗೊಡ ದಂತಿದ್ದರಾಯಿತು. ಮುಂದೂ ಸಂಕರವಿಲ್ಲ; ಎಂದೂ ಸಂಕರವಿಲ್ಲ. ಏಕ ರಸದಲ್ಲಿನ್ನೇತರ ಸಂಕರವಾಗಬೇಕು? **ಜ್ಞಾನವೆಂಬುವೆಲ್ಲಾ ಒಂದೇ.** ಅಧಿಕಾರಾನುರೂಪವಾಗಿ ಸಾಧನ ವಿಭಜನೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯು ಕ್ರಮ ಮಂದಾಧಿಕಾರಿ ಪ್ರಯೋಜಕವೇ ಹೌದು. "तत्रेज्ञानान्मुक्तिः" ಎಂಬುದೇ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ, ಸಹಜಸ್ಥಿತಿ, ಸರ್ವಸ್ಥಿತಿ, **ಜ್ಞಾನವೇ ಅನುಭವ.** ಇಲ್ಲಿಗೆ ಹೇಗೆ ಬಂದರೂ ಅಷ್ಟೇ! ಬೇರೆ ಹೋಗ ದೇಶವೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ!

ಅದಕಾಗಿ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯನೋದುವವರು **ಕರ್ಮದ ಮೇಲೆ ಕೈಮಾಡಿ** ಹುಚ್ಚುತನ ಹೊರಗೆಡಹಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಉಪಾಸನೆ ಧ್ಯಾನಾದಿಗಳನ್ನು **ಜರದು ಜೊಳ್ಳುಕಾಳಿನಂತಾಗಬಾರದು**. ನಿಜವಾಗಿ ಸಮಾಧಾನವಾಗಬೇಕಿದ್ದರೆ ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತಪ್ಪದೇ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದು **ಸದ್ಗುರೂಕ್ತ** ಸಾಧನೋಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಸಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಸಮಾಧಾನದಿಂದ **ವಿಚಾರ** ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ **ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಗೆ** (ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ) ಮತ್ತಿತರ ಹವ್ಯಾಸ ಬೇಡ. ಬರಿಯ ಪರಮಾರ್ಥದ **ಪಂಟಿನಕಿಂತ** ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿದು ಏನನ್ನಾದರೂ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಎಷ್ಟೋ ಮೇಲು. ತಳಮಳದ ಯತ್ನಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನದ **ಸತ್ಯಸಾಧನೆ** ಸಿಗಲೇಬೇಕು. ಇದೇನೂ ಇಲ್ಲದೆ "ಅವರ್ಹಂಗಂತಾರ; ಇವರ್ಹಿಂಗಂತಾರ" ಅಂತ ಹಾಳು ಹರಟೆ. "ನೀವೇನಂತೀರೀ ಅಂದ್ರು, ಗೋವಿಂದ". ಈ ಸ್ಥಿತಿ ವೇದಾಂತ ವ್ಯಾಸಂಗದವರಿಗೊಪ್ಪುವದಲ್ಲ. "ಸಾಧನತತ್ಪರನಾಗಿರೆ। ಸಾಧಿಸುವುದು ಸಿದ್ಧದಶೆಯು ಕೊಳ್ಳಲು ಬರದು ॥"—**ಶ್ರೀಪದ್ಮನಾಭ.**

ಕಣ್ಣೀರು!

ನೋಡಿ, ನಾರಾಯಣರಾಯರ, ನಮ್ಮ ಪ್ರೇಮ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ, ಈ ಗ್ರಂಥಾನುವಾದದ ಆರಂಭಕ್ಕೂ, ಏಕಮಾತ್ರಕಾರಣಳಾದ **ನನ್ನ ತಂಗಿಯು** ಸಂತೋಷಕ್ಕಾಗದೆ **ಸ್ಮೃತಿಗೆಂದು** ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಸುವಾಗ ನನಗೆಷ್ಟು ಕಸವಿಸಿಯಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನಾರಿಗೆ ಹೇಳಲಿ. ಪ್ರಬುದ್ಧಬುದ್ಧಿಯು, ಅಲ್ಪಪ್ರಾಯದ ಒಬ್ಬಳಲ್ಲ; ಇದ್ದವರಿಬ್ಬರೂ ತಂಗೆಂದಿರು ಒಬ್ಬರ ಹಿಂದೊಬ್ಬರು ಗತಿಸಿ **ಸ್ವರೂಪದಿಂದ** ಏಕಾಕಿಯಾದ ನನ್ನನ್ನು **ಸೋಪಾಧಿಕಸ್ಥಿತಿ**ಯಲ್ಲಿಯೂ ಏಕಾಕಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು. ಮೆತ್ತವರ ಹೃದಯಗಳನ್ನು ಬೆಂಕಿ ಇಲ್ಲದೇ ಬೇಯಿಸಿದರು. **ಮಂಡನ-ಸರಸ್ವತಿಯ**ರಂಥ ಈ **ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣರ** ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠ ದಾಂಪತ್ಯದ ಕಣ್ಣರೆಯು ಕಂಡು ಹಿಗ್ಗುವುದು ನಮ್ಮ ಹಣೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಗಂಡನಲ್ಲಿ ವಿರತಿಯ ಬೀಜವನ್ನು ಬಿತ್ತಿ ಸಂಸಾರದ ಫಲವಾಗಿ **ಜ್ಞಾನಸಂತಾನ**ವನೊಂದು ಸಮರ್ಪಿಸಿ ಸ್ವರ್ಗಧಾಮವನ್ನೈದಿದ ನನ್ನ ಭಗಿನಿಗೆ ಇದನ್ನು **ದೀಪಾವಳಿಯ** ಜ್ಞಾನದ **ಉಡುಗರೆ**ಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಸುವೆ. ತಂಗಿ! ನಿನ್ನ ತೃಪ್ತಿಗೆ ಈಗ ನಾನಿನ್ನೇನ ಮಾಡಬಲ್ಲೆ? ಇಂದು ನಿನ್ನ **ಹುಟ್ಟಿದ ದಿನವೂ** ಹೌದು. **ಗಂಡ, ಅಣ್ಣ** ಇಬ್ಬರೂ ಕೂಡಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವೀ **ಬಡತನದ ಉಡುಗರೆಯನ್ನು** ನಿನ್ನ **ಸ್ವರ್ಗೀಯ** ಸಂಪತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮರೆತು ಬಿಡಬೇಡ **ಅಕ್ಕವ್ವ!** ಇದಿಷ್ಟೇ ಈಗಿನ ವಿನಂತಿ.

ಧಾತೃ-ಶ್ರೀಗುರುದ್ವಾದಶಿ
ಯೋಗಾಶ್ರಮ ಶ್ರೀಮಠ ಬಾಡ.

ನಿಮ್ಮಣ್ಣ
ದತ್ತಮೂರ್ತಿ

ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ ವೇದಾಂತದಷ್ಟು ಸುಗಮ ವಿಷಯವೇ ಇನ್ನೊಂದಿಲ್ಲ. **ವೇದಾಂತವೆಂದರೆ ತನ್ನ ವಿಚಾರ.** ಅಂತೇ **ಅನುಭವಶಾಸ್ತ್ರ.** ತನಗಿಂತ ಸಮೀಪ, ಸುಲಭವಾದ ವಸ್ತುವಿನ್ನಾವುದು? ಇಷ್ಟಿದ್ದೂ ಬಹಿರ್ದೃಷ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಕಷ್ಟ ಕಂಡರೆ ಅದು ವಿಷಯದ ತಪ್ಪಲ್ಲ. ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೊಳಗಿನ “ **ಅಹಂ** ” ವಿಷಯದ ಮೇಲಿನಷ್ಟು ಸಮೀಚೀನ ವಿವೇಚನೆ ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರತಕ್ಕದ್ದು. ಗೊಡ್ಡು ವಿಚಾರಗಳ ಗಂಧವೂ ಇಲ್ಲದ ಗ್ರಂಥ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ **ಅಧಿಕಾರ, ನಿಷ್ಠೆ, ವಾಣಿ**ಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಂತಹವೇ. “ **ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ** ” ಎಂದಕೂಡಲೆ ಜ್ಞಾನದ ಗುಂಟ ಅನುಭವವೇ. ಜ್ಞಾನಾನುಭವಗಳ **ಸಹಜ ಸಾಮರಸ್ಯ ಸ್ವಭಾವದ** ಅವರ ಆ ಬುದ್ಧಿ. ಆ ಜ್ಞಾನ-ವೈಭವ ಎಲ್ಲವೂ ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾದವುಗಳೇ. ಸರ್ವಾತ್ಮನಾಗಿರುವ **ಶೃಂಗೇರೀ ಪೀಠದ** ಆದ್ಯ ಆಚಾರ್ಯರು ಸಾಧಕರನ್ನು ಕರುಣಿಸಲಿ; ನಿರುಪಮ ಕರುಣೆಯ ಸರಿಯನ್ನು ಸುರಿಸಲಿ; ಶಾಶ್ವತ **ಸಮಾಧಾನ**ನನ್ನೀಯಲಿ. **ಓಂ ಕೇವಲ !**

— ಸಂಪಾದಕ.

ಶ್ರೀ ಶಿವಾನಂದ ಮಂದಿರ
ಶಂಕರಪುರ ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ.

ಅಗಲಿಹೋದ

ಲಕ್ಷ್ಮಿಗೆ



करुणाविमुखेन मृत्युना हरता त्वां वद किं न मे हृतम् ।

<table>
<tr><td>ಜನನ
ಆನಂದದ ಶ್ರೀಗುರುದ್ವಾದಶಿ
ಶಕೆ ೧೮೩೬</td><td>ಮರಣ
ಶ್ರೀಮುಖದ ಎಳೆಯಪ್ಪವಿ
ಶಕೆ ೧೮೫೫</td></tr>
</table>

ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

೧

ಅದ್ವೈತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯು ಒಳ್ಳೇ ಮಹತ್ತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿರುತ್ತದೆಂಬದರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತ ಮತಪ್ರಸ್ಥಾಪಕರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೇ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವದರಿಂದ ಅದ್ವೈತ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಇದು ಒಳ್ಳೇ ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಅದ್ವೈತ ಪಂಥದ ಮುಖ್ಯ ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇದು ಒಳ್ಳೇ ಸರಸಾಗಿಯೂ, ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿಯೂ, ಸರಲವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಗೂ, ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮ ಮುನಿಗಳ ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕಕ್ಕೂ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿಯು ಬಲು ಕಠಿಣವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಅದು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಂಕ್ಷೇಪಶಾರೀರಕವು ಒಳ್ಳೇ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದನ್ನೋದಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೂ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಸುಲಭ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯು ಇವೆರಡರ ನಡುವಿನ ಸುವರ್ಣ ಮಧ್ಯದ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುವದರಿಂದ, ಇದರ ಬೆಲೆಯು ಅಷ್ಟಿಷ್ಟೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಶಾಂಕರಾದ್ವೈತದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನೇ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡುವದು ಯೋಗ್ಯವೆಂದು ಎದೆ ತಟ್ಟಿ ಹೇಳಬಹುದು.

ಶ್ರೀಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಮೊದಲು ಮೀಮಾಂಸಕರಾಗಿದ್ದರೆಂದೂ, ವಾದದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಪರಾಜಿತರಾದ ಮೇಲೆ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ವೇದಾಂತಿಗಳಾದರೆಂದೂ ಪರಂಪರೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸುರೇಶ್ವರರನ್ನು ವಾದದಲ್ಲಿ ಸೋಲಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಸುರೇ

ಶ್ವರರ ಕಡೆಯಿಂದ ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ವಾರ್ತಿಕವನ್ನು ಬರೆಯಿಸ ಬೇಕೆಂದು ಸಂಕಲ್ಪಮಾಡಿದರು. ಆಗ ಉಳಿದವರು ಸುರೇಶ್ವರರು ಮೊದಲು ಮೀಮಾಂಸಕರಿದ್ದದರಿಂದ, ಅವರ ಕಡೆಯಿಂದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಬರೆಯಿಸುವದು ಸರಿಯಾಗಬಹುದೋ ಹೇಗೆ, ಎಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತನದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು. ಆದುದರಿಂದ ಅಂತಹ ಶಂಕೆಗಳ ನಿರಸನಾರ್ಥವಾಗಿ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯ ಬೇಕೆಂದು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಸುರೇಶ್ವರರಿಗೆ ಆಜ್ಞೆಮಾಡಿದರು. ಆ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೆಂಬ ಉದ್ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದು ಗುರುಗಳನ್ನು ಸಂತೋಷಪಡಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಉಳಿದ ಜನರ ಸಂಶಯಗಳನ್ನೂ ಕಿತ್ತಿಹಾಕಿದರು. ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ಈ ಸಂಗತಿಯು ನಿಜವೆಂದು ಹಿಡಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಏನೂ ಅಡಚಣೆಯು ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೊಳಗೇ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಪುಷ್ಟಿದೊರೆಯುವಂತಿದೆ. ಒಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ಗುರುಗಳ ಆಜ್ಞೆಯಿಂದಲೇ ನಾನೀ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂ"ದೂ, ಅದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳ ಮುಂದೆ ತಮ್ಮ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ತಾವೀ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದೆವೆಂದೂ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಮುಕ್ತಕಂಠದಿಂದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೭೪ ಮತ್ತು ೭೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಮೇಲಿಂದಲೂ ಇದೇ ಮಾತು ಹೊರಬೀಳುವಂತಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸುರೇಶ್ವರರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತನದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹಪಡುವವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಉದಾರಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತತನದಿಂದಲೂ ಪರಿಕಿಸಬೇಕೆಂದು ವಿಜ್ಞಾಪನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದ ಮೇಲೆ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಲೆಕ್ಕಣಿಕೆಯಿಂದ ಹೊರಟ ಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಂಥವೆಂದರೆ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೇ ಅಹುದೆಂದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವಂತಿದೆ. ಅದ್ವೈತವಿದ್ಯೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾದ ಶೃಂಗೇರಿಯ ಶ್ರೀ ಶಾರದಾಪೀಠವನ್ನಲಂಕರಿಸಿದ ಮೊದಲನೆಯ ಜಗದ್ಗುರುಗಳ ಮೊದಲನೆಯ ಕೃತಿಯಾದ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯು ಎಲ್ಲ ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೂ ಪ್ರಸಾದರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕೇ ?

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅವರ ಗುರುಗಳಾದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೆ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನ ದೇಶದೊಳಗಿನ ಯಾವುದೇ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿಯು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಕಾಲದಬಗ್ಗೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ, ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನಾದರೂ ಕತ್ತಲೆಯು ಮುಸುಕಿದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲದಬಗ್ಗೆ ತೀರ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದಿವೆ. ಅವರ ಕಾಲವು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೧ನೆಯ ಶತಮಾನವೆಂದು ಕೆಲವರ ಅಂಬೋಣವಿದ್ದರೆ, ಅದು ಶಾಲಿವಾಹನ ಶಕದ ೭೧೦–೭೩೨ ಎಂದು ಪ್ರೊ. ಪಾಠಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಲೋಕಮಾನ್ಯ ಟಿಳಕರ ಅಂಬೋಣದಂತೆ ಅದು ಶಾ. ಶಕದ ೬೧೦–೬೪೨ ಇರುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯಮೂರ್ತಿ ತೇಲಂಗರವರು ಆಚಾರ್ಯರ ಕಾಲವು ಕ್ರಿ. ಶ. ೬ನೆಯ ಶತಮಾನವೆಂದೂ, ಭಾಂಡಾರಕರರವರು ಅದು ಕ್ರಿ. ಶ. ೬೮೦ ಎಂದೂ, ಮಾಕ್ಸಮುಲರ ಮತ್ತು ಮ್ಯಾಕಡೊನಲ್ ಪಂಡಿತರು ಅದು ಕ್ರಿ. ಶ. ೭೮೮–೮೨೦ ಎಂದೂ, ಪ್ರೊ. ಕೀತ್‌ನೆಂಬವನು ಅದು ಕ್ರಿ ಶ. ೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗವೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಬಡುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ನಿಜವಾದುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೇಳುವದು ಕಷ್ಟವದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲವನ್ನಾದರೂ ಸಧ್ಯಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ಅಶಕ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ.

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಜೀವನದ ಸಂಗತಿಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳು ಗೊತ್ತಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಶುಕ್ಲಯಜುರ್ವೇದೀಯ ಕಾಣ್ವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬಹುದು. ಅವರು ಭಾರತದ ಯಾವ ಪ್ರಾಂತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವದು ಕೂಡ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ರೇವಾನದಿಯ ದಂಡೆಯ ಮೇಲಿದ್ದ ಮಾಹಿಷ್ಮತೀನಗರದಲ್ಲಿ ಅವರು ವಾಸವಾಗಿದ್ದರೆಂದೂ, ಅಲ್ಲಿಯೇ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಅವರನ್ನು ವಾದದಲ್ಲಿ ಸೋಲಿಸಿದರೆಂದೂ ಕೆಲವು ಜನರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ವಾಸವಾಗಿದ್ದ ಮಾಹಿಷ್ಮತೀ ನಗರವು ಈಗಿನ ರಾಜಗೃಹವಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅದರ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ

ಇರಬಹುದಾದ ಬೇರೊಂದು ನಗರವಾಗಲಿ ಆಗಿರಬೇಕು. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಆ ಮಾಹಿಷ್ಮತೀ ನಗರವು ನರ್ಮದಾ ನದಿಯ ದಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಇದ್ದಿತೆಂದೂ, ಆ ಪ್ರದೇಶವು ಈಗ ಇಂದೂರ ಸಂಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸಮಾವಿಷ್ಟವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಅವರು ಮಗಧದೇಶದೊಳಗಿನ ಒಬ್ಬ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಮೀಮಾಂಸಕರಾಗಿದ್ದರು. ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಖಂಡನ ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಲಾಗಿ, ಕುಮಾರಿಲರು ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರರ ಕಡೆಗೆ ಕಳಿಸಿದರೆಂದು ಐತಿಹ್ಯವಿದೆ. ವಾದದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಪರಾಜಿತರಾದಮೇಲೆ, ಅವರು ಸಂನ್ಯಾಸ ಗ್ರಹಣಮಾಡಿ ಗುರುಗಳ ಸಂಗಡ ಸಂಚಾರ ಮಾಡಹತ್ತಿದರು. ಕೊನೆಗೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಈಗಿನ ಮೈಸೂರ ಸೀಮೆಯೊಳಗಿನ ಶೃಂಗೇರಿಗೆ ಬಂದು, ಅಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಶಾರದಾ ಪೀಠವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದೊಡನೆ, ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಮೊದಲನೆಯ ಜಗದ್ಗುರುಗಳೆಂದು ಆ ಪಟ್ಟವನ್ನೇರಿದರು. ಶೃಂಗೇರಿಯ ಗುರುಪರಂಪರೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ಮೇಲಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಸುಮಾರು ೮೦೦ ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ನಡಿಸಿದರೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವಸನೀಯವಾದ ಬೇರೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಆಧಾರವೇನೂ ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ.

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ವೇದ-ವೇದಾಂಗಪಾರೀಣರೂ, ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ವೈದಿಕೇತರ ದರ್ಶನಗಳನ್ನೂ ಮತಪಂಥಗಳನ್ನೂ ಚನ್ನಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ಘನವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಆಗಿದ್ದರೆಂದು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಅವರ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ಹೆಸರು ಮಂಡನಮಿಶ್ರರೆಂದಾಗಿತ್ತು. ವಿಶ್ವರೂಪಾಚಾರ್ಯರೆಂಬದು ಅವರ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರು. ಅವರು ಸುರಿತ ಬರಹಗಾರರಾಗಿದ್ದರೆಂಬದಕ್ಕೆ ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಅವರು ಬರೆದ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಅನೇಕವಾಗಿವೆ. ಅವರು ಗೃಹಸ್ಥರಾಗಿದ್ದಾಗ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೇಲೂ, ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳಾದಮೇಲೆ ವೇದಾಂತದ ಮೇಲೂ ಪ್ರೌಢ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆಪಸ್ತಂಬೀಯ ಮಂಡನಕಾರಿಕಾ, ಭಾವನಾವಿವೇಕ

ವಿಧಿವಿವೇಕ ಮತ್ತು ಕಾಶೀಮೋಕ್ಷನಿರ್ಣಯ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಅವರ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದ ಕೃತಿಗಳು. ಪರಮಹಂಸರಾದಮೇಲೆ ಅವರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳಮೇಲೆ ವಾರ್ತಿಕಗಳನ್ನೇ ಬರೆದರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅವರು ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆ ತರದ ವಾರ್ತಿಕ ಬರೆಯುವಯೋಗ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆಯೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೆಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದರು. ಅವರ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕವು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಬರೆದ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಬರೆದ ಭಾಷ್ಯದಮೇಲೂ ಬರೆದ ಇವರ ವಾರ್ತಿಕವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಕರಣ ಗ್ರಂಥಗಳಾದ ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿಸ್ತೋತ್ರ, ಮತ್ತು ಪಂಚೀಕರಣಗಳ ಮೇಲೂ ಇವರು ವಾರ್ತಿಕಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿ ಸ್ತೋತ್ರವಾರ್ತಿಕಕ್ಕೆ ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸವೆಂಬ ಬೇರೆ ಹೆಸರೂ ಇದೆ. ಇದರ ಹೊರತಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೂ ಇವರು ವಾರ್ತಿಕವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆಂದು ಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ, ಆದರೆ ಆ ಪುಸ್ತಕವು ಮಾತ್ರ ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಇವರು ಹೀಗೆ ವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ವಾರ್ತಿಕಗಳನ್ನು* ಬರೆದಿದ್ದರೆಂದಲೇ, ವಾರ್ತಿಕಕಾರರೆಂದು ಹೆಸರುಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಬರೆದವರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಿದೆ. ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರ, ಚಿತ್ಸುಖ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ಆಚಾರ್ಯರೂ ಕೂಡ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯು ಸುರೇಶ್ವರ ಕೃತವೇ ಎಂದು ತಿಳಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯೊಳಗೆ ಕಂಡು ಬರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು, ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಉಳಿದ ಗ್ರಂಥಗಳೊಳಗಿನ ವಿಚಾರಗಳೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ, ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಮಹ

---

* ಭಾಷ್ಯದೊಳಗೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಸಂಶಯಬರುವಂತೆಯೂ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ಇವುಗಳ ಕೆಲಸವು.

ತ್ವದ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಗಳಿರುವವೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವಂತಿದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಬರೆದವರು ಮಂಡನರೆಂಬವರು. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಮಂಡನರೇ ಸುರೇಶ್ವರರೆಂದು ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸುರೇಶ್ವರರ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ಹೆಸರೂ ಮಂಡನಮಿಶ್ರರೆಂದೇ ಇದ್ದಿತಾದುದರಿಂದ, ಈ ಗೊಂದಲವು ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ವಿಹಿತವು. ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯೊಳಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಎಷ್ಟೋ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಖಂಡನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರರಿಗೂ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಇರುವ ವಿರೋಧಾಂಶಗಳನ್ನು ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. (೧) ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರರಿಗೆ ದೃಷ್ಟಿಸೃಷ್ಟಿವಾದವು ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಗೌಡಪಾದೀಯಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲೂ, ಅವುಗಳ ಮೇಲಿನ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲೂ ದೃಷ್ಟಿಸೃಷ್ಟಿವಾದವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಾದವು ಸುರೇಶ್ವರರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಿತ್ತೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬಹುದು. (೨) ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರರು ಅನೇಕ ಜೀವವಾದವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ, ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಏಕಜೀವವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. (೩) ಆದರಂತೆಯೇ, ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರರಿಗೆ ಅನೇಕಾವಿದ್ಯಾವಾದವು ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿದ್ದರೆ, ಸುರೇಶ್ವರರು ಅವಿದ್ಯೆಯು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (೪) ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಜೀವವೇ ಆಶ್ರಯವೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರರು ಹೇಳಿದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯವೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. (೫) ಮಹಾವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಬಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸುರೇಶ್ವರರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. (೬) ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ. (೭) ವೈಯಾಕರಣಿಗಳ ಸ್ಫೋಟವಾದವು ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯದೆ. ಆದರೆ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗಾಗಲಿ, ಅವರ ಗುರುಗಳಾದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಾಗಲಿ ಅದು ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. †

ಇನ್ನು, ಕೆಲವಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರರಾದ ಮಂಡನರಿಗೂ, ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಕಾರರಾದ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಐಕಮತ್ಯವಿದೆ. ಅಂತಹ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ: (೧) ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯವು. ಉಳಿದುದೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳು. (೨) ಸಂಸಾರರೂಪಬಂಧಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಕಾರಣವು. ಅದರ ನಾಶವೇ ಮೋಕ್ಷವು. (೩) ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಹಿಸ ಮಾಡದಿರುವದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವು. (೪) ಜ್ಞಾನವೊಂದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು; ಕರ್ಮದಿಂದಲ್ಲ. (೫) ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಗಳು ಚಿತ್ತವನ್ನು ಶುದ್ಧಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಗಳೂ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕಗಳಾಗಿವೆ. (೬) ಮೀಮಾಂಸಕ ಮೊದಲಾದವರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಮೋಕ್ಷವು ಬರೇ ದುಃಖಾಭಾವಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲ. ಅದು ಭಾವರೂಪ ಆನಂದವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ:— ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಂಡನಮಿಶ್ರರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ, ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಬರೆದ ಮಂಡನರಿಗೂ ಏನೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲೆಂಬು ತಿಳಿಯುವದೇ ವಿಹಿತವು.

೨

ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯು ಅದ್ವೈತ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಪ್ರವೇಶಿಕೆಯಾಗಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಅದ್ವೈತದ ಎಲ್ಲ ಮುಖ್ಯ ಮುಖ್ಯ ತತ್ತ್ವಗಳೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿವೆ. ಇದು 'ಅಶೇಷ ವೇದಾಂತಸಾರಸಂಗ್ರಹ'ರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದು ಸ್ವತಃ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೇ ಇದನ್ನು ಸ್ತುತಿಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯು

† ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಪ್ರೊ. ಎಸ್. ಎಸ್. ಸೂರ್ಯನಾರಾಯಣಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಎಮ್. ಎ. ಎಂಬವರು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಹಿಂದೀ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯಾದ ಕಲ್ಯಾಣ (ವೇದಾಂತ ಅಂಕ)ದ ೮೧೩–೮೧೫ ಪುಟಗಳ ಮೇಲೆ ಬರೆದ 'ಮಂಡನಮಿಶ್ರರ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವಾದ' ಎಂಬ ಲೇಖವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಗ್ರಂಥಕಾರನೂ ತನ್ನ ವಿಷಯ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವಾಗಿಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೊಳಗೆ ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿವೆ. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ 'ಸಮನ್ವಯಾಧ್ಯಾಯ'ವೆಂದು ಟೀಕಾಕಾರರು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮಹಾವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ 'ತ್ವಂ' ಪದದ ಅರ್ಥವೇನೆಂಬದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಯತ್ನ ಮಾಡಿವೆ. ಇದರಿಂದ ಸಕೃದ್ದರ್ಶನಕ್ಕೆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ'ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವದರಿಂದ, ಇದಕ್ಕೆ 'ಅವಿರೋಧಾಧ್ಯಾಯ'ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಎಂದರೆ ಈ ಮಹಾವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೂ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಹೇಗೆ ಶಕ್ಯವಿದೆ, ಜೀವಾತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಈಶ್ವರನ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ವಿರೋಧವಿರುವದಲ್ಲ! ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಿದರೆ, ಆ ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಾವು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುವೆವೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಹುದು. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಕಾರಣವಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ 'ಸಾಧನಾಧ್ಯಾಯ'ವೆಂದು ಹೆಸರು. ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಫಲವಾದ ಮುಕ್ತಿಯು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಅದನ್ನು 'ಫಲಾಧ್ಯಾಯ'ವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇದಾಯಿತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕರ ಮಾತು. ಆದರೆ ನೈ. ಸಿ. ಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೆಸರುಕೊಡುವದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದರೂ, ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದು ನಮಗಂತೂ ಸಮಂಜಸವೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಆಯಾ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ ಇರುವ ವಿಷಯದ ಮೇಲಿಂದಲೇ ನಾವು ಹೆಸರುಗೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ.

ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯು ಮೊದಲು ಕೇವಲ ಪದ್ಯರೂಪವಾಗಿಯೇ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಆ ಪದ್ಯಗಳು ಮುಖ್ಯತಃ ಅನುಷ್ಟುಪ್ ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ

ಇರುತ್ತವೆ. ಕೊನೆಯ ಕೆಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ ವೃತ್ತಗಳಲ್ಲಿವೆ. ನೈ. ಸಿ. ಯೊಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಿಗೆ ಕಾರಿಕೆಗಳೆಂದೂ ಹೆಸರು. ಆ ಕಾರಿಕೆಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಓದಿದರೂ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವಾಗುವಂತಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಚಕರಿಗೆ ಅವು ಕಠಿಣವಾಗಬಹುದೆಂಬ ವಿಚಾರದಿಂದ, ಕಾರಿಕೆಗಳ ನಡುವಿನ ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ, ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಈಗ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಗದ್ಯಭಾಗವನ್ನೂ ಸುರೇಶ್ವರರೇ ಮತ್ತೆ ಪುನಃ ಬರೆಯಬೇಕಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಪೂರ್ವಾಪರ ಶ್ಲೋಕಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ '**ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿ**'ಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಮಾತು ನೈ. ಸಿ. ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೭೮ನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯ ಮೇಲಿಂದ ಹೊರಪಡುತ್ತದೆ. ನೈ. ಸಿ. ಯ ಮೇಲಿನ 'ವಿದ್ಯಾಸುರಭಿ' ಎಂಬ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

> **ಶಂಕರಭಗವತ್ಪೂಜ್ಯಪಾದರೂಪಿಣಾ ಭಾಷ್ಯಕಾರೇಣ**
> **ಸಕೃದುಪದೇಶಮಾತ್ರಾದೇವಾಪರೋಕ್ಷೀಕೃತ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವಃ**
> **ಪರಮಹಂಸಪರಿವ್ರಾಜಕ ಶ್ರೀಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯಃ**
> **ಗುರುನಿಯೋಗಾತ್ ಪ್ರಾಣಿನಾಂ ಉಪಕಾರಾಯ ಶ್ಲೋಕಪ್ರ**
> **ಬಂಧರೂಪಾಂ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಂ ಶ್ರೀಮಚ್ಛಾರೀರಕಪ್ರಕರಣಂ**
> **ಉಪನಿಬಬಂಧ । ಸ ಏವ ಪುನಃ ಗುರುನಿಯೋಗಾತ್**
> **ತಸ್ಯ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಂ ಕುರ್ವನ್.... ।**

ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ೧೦೦ ಶ್ಲೋಕಗಳು, ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ೧೧೯, ೩ನೆಯದರಲ್ಲಿ ೧೨೬ ಮತ್ತು ೪ನೆಯದರಲ್ಲಿ ೭೮, ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟಿಗೆ ೪೨೩ ಶ್ಲೋಕಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಮೂಲ ನೈ. ಸಿ. ಯಲ್ಲಿ ೪೨೨ ಕಾರಿಕೆಗಳು ಇದ್ದವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಹಾಕಿರುವದರಿಂದಲೇ, ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯೊಳಗಿನ ಶಬ್ದಗಳೂ, ಅರ್ಥವೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಪುನಃ ಆಯಾ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು, ಕೆಲವು ಕಡೆಗಂತೂ ಚರ್ವಿತ ಚರ್ವಣದ.

ದೋಷವೂ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಭಾಸವಾಗುವಂತಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವೇ ಸರಿ.

ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೋಕ್ಷದಾಯಕವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮಗಳೇ ಸರಿ. ವರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳೇ ಲುಪ್ತವಾಗಿ ಹೋಗಿರುವ ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಿರುಪಯುಕ್ತವೇ ಸರಿ, ಎಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನವು ಈಗ ಲುಪ್ತವಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದರೂ, ಉಳಿದ ನೈತಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಲೋಕಸಂಗ್ರಾಹಕ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಮತ್ತು ದೇಶಭಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ಸಾಯುವವರೆಗೂ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವ ಜನರೇನೂ ಈಗ್ಗೂ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಈಗಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೆಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯನು ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ತನಗುಚಿತವಾದ ಮತ್ತು ಆತ್ಮವಿಕಾಸಕರವಾದ, ಅಥವಾ ಪರೋಪಕಾರಕಗಳಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವದೇ ಯೋಗ್ಯವೆಂದೂ, ಅದೇ ಮಾನವನ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದ್ವೈತವು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಯಾದರೂ ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಆವಶ್ಯಕವಾಗದಿರದು. ಅದ್ವೈತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಯಾವುದೇ ಕರ್ಮವು ಎಷ್ಟೇ ಉಚ್ಚ ಧ್ಯೇಯದಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟರೂ, ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸುಖಶಾಂತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು. ನಿಜವಾದ ಸುಖಶಾಂತಿಗಳು ದೊರೆಯುವದು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವೊಂದರಿಂದಲೇ ಶಕ್ಯವು. ಆದರೆ ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಸತ್ಕರ್ಮಗಳನ್ನೇ ಮಾಡಬಾರದೆಂದು ವೇದಾಂತವು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ನಿಃಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯನು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಸತ್ಕರ್ಮಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕೆ

ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಕಾರಣವಾಗುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ, ಅವುಗಳಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯಾದೀತೆಂಬ ಆಸೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಯಾರೂ ಹಿಡಿಯಲಾಗದು.

ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ ಆತ್ಮವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಸ್ಥೂಲದೇಹವಾಗಲಿ, ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳಾಗಲಿ, ಪ್ರಾಣ, ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಾಗಲಿ ಯಾವುದೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಅಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ದೃಗ್‌ದೃಶ್ಯಾನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ, ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷಿಸಾಕ್ಷ್ಯಾನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಗಮಾಪಾಯತದವಧ್ಯನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕದ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಬಂದಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನಾತ್ಮದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಆಗುವದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮನು ಅಗೋಚರನು. ಆದುದರಿಂದ ಔಪನಿಷದಿಕ ಮಹಾವಾಕ್ಯಶ್ರವಣದಿಂದಲೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದು. ಮಹಾವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳುವದರಿಂದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬಹಿರ್ಮುಖವಾದ ನಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಯು * ಅಂತರ್ಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಅಥವಾ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂ'ಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಳ್ಳೇ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲೆಂದು

---

* ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳ ಆಕಾರವನ್ನು ತಳೆದ ಅಂತಃಕರಣ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೇ ವೃತ್ತಿಯೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೆಸರು ಕೊಡುವರು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖಗಳೂ, ಅಹಂಕಾರವೂ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕಾದೀತು. ಆದರೂ ಅವೆಲ್ಲ ವೃತ್ತಿಗಳೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಂತಃಕರಣದ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳೆಲ್ಲವೂ ವೃತ್ತಿಗಳೆಂದೇ ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗುವದು.

ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವಭಾವವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲೆಂಬದೇ ಇದರ ಅರ್ಥವು. ಹಾಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ 'ನಾನು ಹೇಗೆ ಶಿವನಾದೇನು'? ಎಂದು ಉಪಹಾಸಮಾಡುವ ಜನರು ಇದನ್ನು ತುಸು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಾರಿಗೆ ಜೀವಾತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವೆವೋ, ಆ ಜೀವಾತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ; ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇವೆರಡರ ನಡುವಿರುವ ವಿರೋಧಾಂಶಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿದರೆ ಅನಂತವೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ ಆದ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪ ವಸ್ತುವೊಂದೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಆ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು.

'ತತ್ತ್ವಮಸಿ', ಅಥವಾ 'ಅಹಂಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತವೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಆ ವಾಕ್ಯಗಳ ಸರಲವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಹಾಗಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ನೋಡಿದರೂ ಆ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಭಾವನೆ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ನಮಗೆ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಮುಕ್ತಿಯೂ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮಜನ್ಯ ಫಲದಂತೆ ಭಾವನಾಜನ್ಯಫಲವೂ ಅಸ್ಥಿರವೇ. ಆದುದರಿಂದ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ಆದರೆ ಚಿತ್ತದ ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ಬೆಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಅದರಿಂದಲೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು.

ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಹಿಂದಿನ ಮೂರೂ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳ ಸಿಂಹಾವಲೋಕನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಮೇಲೆ, ಸೈ. ಸಿ. ಯೊಳಗೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ವಿಚಾರಗಳೇ ಮೂಲವಾಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಿ, ಅದರ ಸಮರ್ಥನಕ್ಕಾಗಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯೊಳಗಿಂದಲೂ, ಗೌಡಪಾದೀಯ ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆಗಳೊಳಗಿಂದಲೂ ಆಧಾರ

ವಚನಗಳು ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನ ವ್ಯವಹಾರವು ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂಬದು ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಯಾವುದೇ ಕರ್ತವ್ಯಕರ್ಮಗಳು ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಸಂಸಾರವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ಯಾವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು, ಅಥವಾ ಬಿಡಬೇಕು? ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಿಯು ಎರಡನೆಯ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೂ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೂ, ತನ್ನ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಸತ್ಕರ್ಮಗಳು ಅವನಿಂದ ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಾಧಕಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಕರ್ತವ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸತ್ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಹತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ಅವನ ಸ್ವಭಾವವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೂ ಸಹ ಅವನಿಂದ ಅದೇ ತರದ ಕರ್ಮಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಆಗಹತ್ತುತ್ತವೆ.

೩

ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿದವರು ಕರ್ನಲ್ ಜೀ. ಏ. ಜೇಕಬ್ಬರೆಂಬವರು. ಇವರು ಭಾರತೀಯ ಸೈನ್ಯಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳಮೇಲೆ ಇವರ ಪ್ರೇಮ ಬಹಳ. ಇವರು ನೈ. ಸಿ. ಯಂತೆ ವೇದಾಂತಸಾರವನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೮೯೧ ರಲ್ಲಿ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅಚ್ಚುಹಾಕಿಸಿ ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದರು. ಆ ಮೇಲೆ ಇ. ಸ. ೧೯೦೬ ರಲ್ಲಿ ಇದರ ಪುನರ್ಮುದ್ರಣವಾಯಿತು. ಮುಂಬಯಿಯ ನಿರ್ಣಯಸಾಗರ ಮುದ್ರಾಲಯದಲ್ಲಿಯೇ ಮುದ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ಮಹಾರಾಜಾ ಕಾಲೇಜದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಂಡಿತರಾಗಿದ್ದ ಎಮ್. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರು ಇ. ಸ. ೧೯೨೫ನೇ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಸುಧಾರಿಸಿದ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿದರು. ಅದನ್ನು ಪುಣೆಯ ಭಾಂಡಾರಕರ ಓರಿಯಂಟಲ್ ರಿಸರ್ಚ ಇನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟದವರು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬೆಲೆ ಮೂರು ರೂಪಾಯಿ. ಕರ್ನಲ್ ಜೇಕಬ್ಬರೇ ಮೊದಲು ಚಂದ್ರಿಕೆಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದ್ದರು. ಮತ್ತು

ಹಲಕೆಲವು ಇಂಗ್ಲಿಷ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನೂ ಜೋಡಿಸಿದ್ದರು. ಪ್ರೊ. ಹಿರಿಯಣ್ಣಾ ನವರು ಚಂದ್ರಿಕಾ ಟೀಕೆಯನ್ನೂ ಛಾಪಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ವಿದ್ವತ್ತಾ ಪ್ರಚುರವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನೂ, ಒಳ್ಳೇ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ಮಹತ್ತ್ವದ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಜೋಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಧಾರ ವಾಗಿದೆ.

ತೆಲಗು ಭಾಷೆಯೊಳಗೊಂದು ನೈ. ಸಿ. ಯ ಭಾಷಾಂತರವಾಗಿರು ತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿವರಣೆಯೂ ಜೋಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದು ಮದ್ರಾಸ ಪಟ್ಟ ಣದ 'ವಾವಿಲ್ಲಾ' ಪ್ರೆಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇ. ಸ. ೧೯೩೬ರಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತವಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಹೊರತು ಇತರ ದೇಶೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ನೈ. ಸಿ. ಯ ಭಾಷಾಂತರಗಳಾಗಲಿ ವಿವರಣೆಗಳಾಗಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದಂತೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಪಂಜಾಬದ ಓರಿಯಂಟಲ್ ಸೀರೀಜದೊಳಗೆ ಅನುಕ್ರಮ ನಂಬರ ೨೧ ನೆಯ ದೆಂದು ನೈ. ಸಿ. ಯ ಭಾಷಾಂತರವೊಂದು ಇಂಗ್ಲಿಷ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ರಾಸವಿಹಾರಿದಾಸ, ಎಮ್. ಏ., ಪಿಎಚ್. ಡಿ ಎಂಬವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಹೆಸರು Essentials of Advaitism ಎಂದು ಇದೆ. ಅದರ ಬೆಲೆ ೫ ರೂಪಾಯಿ. ಅದು ಮೋತೀಲಾಲ ಬಾನರ್ಸಿದಾಸ, ಪಂಜಾಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಬುಕ್ಕಡಿಪೋ ಸೈದಮಿಂಥಾ ಲೇನ, ಲಾಹೋರ, ಇವರಲ್ಲಿ ಮಾರಲಿಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ.

ನೈ. ಸಿ. ಯ ಮೇಲೆ ಅಚ್ಚಾದ ಟೀಕೆಯೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನೋತ್ತಮ ರೆಂಬವರು ಬರೆದ **ಚಂದ್ರಿಕೆ**ಯೆಂಬದು. ಇದು ವಾಚಕರಿಗೆ ತೀರ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುವದೆಂಬಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವೇ ಇಲ್ಲ. **ವಿದ್ಯಾಸುರಭಿ**ಯೆಂಬದು ಎರಡನೆಯ ಟೀಕೆಯು. ಇದು ಇನ್ನೂ ಅಚ್ಚಾಗಿಲ್ಲ. ಮದ್ರಾಸ ಓರಿಯಂಟಲ ಲೈಬ್ರರಿಯೊಳಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಉತ್ತಮಾಮೃತ ರೆಂಬವರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಜ್ಞಾನಾಮೃತರೆಂಬವರು ಇದನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. **ಭಾವತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕಾ** ಎಂಬ ಟೀಕೆಯು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಚಿತ್ಸುಖಾ ಚಾರ್ಯರದು. **ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿವಿವರಣ**ವು ದಾಶರಥಪ್ರಿಯನೆಂಬವನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಅಖಿಲಾತ್ಮನೆಂಬವನು ಬರೆದುದು. **ಸಾರಾರ್ಥ**ವೆಂಬದು

ಐದನೆಯ ಟೀಕೆಯು. ಇದನ್ನು ಅಮೃತಸರದ ರಾಮದತ್ತನೆಂಬವನು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಬರೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ಚಂದ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಯಾವ ಟೀಕೆಯೂ ಅಚ್ಚಾದಂತೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಟೀಕಾಕಾರರ ಬಗ್ಗೆಯಾವದರೂ ನಮಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಯಾವ ಅಂಶಗಳೂ ಗೊತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರ್ವಾಹವಿಲ್ಲದೆ ಇಷ್ಟಕ್ಕೇ ಮುಗಿಸಿಬಿಡುತ್ತೇನೆ.

೪

ಈಗ ಸುಮಾರು ಏಳೆಂಟು ವರುಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಈ ಗ್ರಂಥರತ್ನವು ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬಿತ್ತು. ನನ್ನ ಪೂಜ್ಯ ಶ್ವಶುರರಾದ ಬಂಕಾಪುರದ ಶ್ರೀ ಸ. ಸ್ವಾ. ಶಿವಾನಂದ ಮಹಾರಾಜರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನಾನೀ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ನೋಡಿದೆ. ಅದು ಅವರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗ್ರಂಥವಂತೆ. ಎಂದರೆ ಅದನ್ನೋದುವದು ಅವರ ಪಂಥಕ್ಕೇ ಮೀಸಲಾಗಿರುವದೆಂತಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರಿಗದು ತೀರ ಪೂಜ್ಯತಮವಾದ ಮುಖ್ಯ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ.

ನಾನು ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಓದಲಾರಂಭಿಸಿದೆನು. ಓದು ಓದಿದಂತೆ ನನಗೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರೀತಿಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಹತ್ತಿತು. ತಿಳಿಯದಿದ್ದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಮಾವಂದಿರನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದೆನಲ್ಲದೆ ಉಳಿದವರೊಡನೆಯೂ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೆನು. ಆದರೂ ಕೆಲಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ಅದು ತೀರ ಕಠಿಣವೆಂದು ತೋರಹತ್ತಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ನಾನು ಬೇರೆ ಅದ್ವೈತ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಓದಬೇಕಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ೪–೬ ವರ್ಷಗಳನ್ನು ನಾನೀ ಗ್ರಂಥದ ವ್ಯಾಸಂಗದಲ್ಲಿ ಕಳೆದೆ. ಅಷ್ಟರೊಳಗಾಗಿಯೇ ಯಾವಳ ಪುಣ್ಯದಿಂದ ನನಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನೋದುವ ಸುಯೋಗವು ದೊರೆತಿತ್ತೋ, ಅವಳಿಗಾಗಿ ನಾನೀ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಬೇಕೆಂದು ಸಂಕಲ್ಪಮಾಡಿ, ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ನನ್ನ ಪುಣ್ಯಾಪತ್ನಿಯು ಈ ಗ್ರಂಥವು ಪೂರ್ತಿಯಾಗುವವರೆಗೂ ಕೂಡ ಬದುಕಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಿ ಮನಸಿಗೆ ಬಹಳೇ ವಿಷಾದವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಕನ್ನಡ ವಾಚಕರಿಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಒಳ್ಳೇ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುವದೆಂದೆನಿಸಿದ್ದರಿಂದ,

ನೈ. ಸಿ. ಯನ್ನು ಕನ್ನಡಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹಾಗೂ ಹೀಗೂ ಪೂರ್ಣಮಾಡಿ ದೆನು. ಎನ್ನ ಗತಪತ್ನಿಯ ಅಣ್ಣಂದಿರೂ, ಅವಧೂತ ಗ್ರಂಥಾಲಯದ ಒಡೆಯರೂ ಆದ ಶ್ರೀಶಿವಾನಂದನೂನುಗಳು ನನಗೆ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಹುರುಪುದುಂಬಿಸಿ, ನನ್ನ ಕಡೆಯಿಂದ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಪೂರ್ಣಮಾಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಮುಖ್ಯ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೆಲ್ಲ ಅವರಿಗೇ ಸಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಇದನ್ನು ಮುದ್ರಿಸಿ ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ಬಹು ಭಾರವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸಹ ಅವರು ತಾವಾಗಿಯೇ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡಿದ್ದ ರಿಂದ ವಾಚಕರಿಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಇಷ್ಟು ತೀವ್ರ ಸಿಗುವ ಯೋಗವುಂಟಾ ಯಿತು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಇನ್ನು ಎಷ್ಟು ದಿವಸಗಳವರೆಗೆ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಳೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತೋ! ಯಾವಳ ಉತ್ತೇಜನದಿಂದ ನಾನೀ ಗ್ರಂಥ ವನ್ನು ಓದಿದೆನೋ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡಿಸಿದೆನೋ, ಆವಳ ಸ್ಮರಣೆಗೆಂದೇ ಇಂದೀ ಪುಸ್ತಕವು ಹೊರಬೀಳುತ್ತಿದೆ. ವೈಕುಂಠದಲ್ಲಿದ್ದ ಅವಳ ಪುಣ್ಯ ಜೀವಕ್ಕೆ ಇದು ಆನಂದವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದೆಂದು ಆಶಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನನುಸರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನಾನು ಬಹಳೇ ವಿವಂಚನೆಗೆ ಒಳಗಾದೆ. ಮೊದಲು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಭಾಷಾಂ ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಆ ಮೇಲೆ ಟೀಕೆಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯಬಹುದಾ ಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ನನಗೆ ಸರಿಯೆನಿಸಲಿಲ್ಲ. ನೈ. ಸಿ. ಯಂತಹ ಪ್ರೌಢ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಚಕ ರಿಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯಲಾರದೆಂದು ನನಗೆನಿಸಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಬಲ್ಲ ಪಂಡಿತರು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನೋದಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷಾಜ್ಞಾನವು ವಿಶೇಷವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೋ, ಅವರು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಮೂಲ ನೈ. ಸಿ. ಯನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮತ್ತು ಯಾರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯು ಎಷ್ಟೂ ಬರುವದಿಲ್ಲವೋ, ಅವರು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮೇಲಿಂದಲೇ ಸುರೇಶ್ವರರ ನೈ. ಸಿ. ಯ ಸುಧಾಮೃತಪಾನವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಶುದ್ಧ ಕನ್ನಡ ವಾಚಕರು ಈ ಗ್ರಂಥನೊಳಗೆ ಹೇರಳವಾಗಿ ತೋರಿಬರುವ ಕಂಸುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿ,

ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಓದುತ್ತ ಹೋಗಬೇಕು. ಅದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಪುಸ್ತಕವು ಸುಲಭವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುವದು. ಯಾರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯು ಕೆಲ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಬರುವದೋ, ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೂಲವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನೋದಬೇಕು. ಕಂಸುಗಳೊಳಗಿನ ಭಾಗವು ಮೂಲದೊಳಗಿರುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಕಂಸುಗಳ ಹೊರಗಿನ ಭಾಗವಷ್ಟೇ ಮೂಲದೊಳಗಿರುವದೆಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನವರು ಓದಬೇಕು. ಪುಸ್ತಕವು ಕಠಿಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದರೊಳಗಿನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬಹುಶಃ ಹಿಗ್ಗಿಸಿ ಬರೆಯಬೇಕಾಯಿತು. ಆದರೆ ಮೂಲದೊಳಗಿನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ತಗ್ಗಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ವಾಚಕರು ದಯವಿಟ್ಟು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ನಾವಿಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳಿರುವವೆಂಬುದು ನಮಗೂ ಸಮ್ಮತವಿದೆ. ಉದಾ: -- ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಹೆಸರಿನಿಂದ ನಾವು ಎಷ್ಟೋ ವಿಪರೀತ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿರುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಹೊಸದಾಗಿ ಸೇರಿಸಿದ ಭಾಗವನ್ನು ಕಂಸುಗಳೊಳಗೆ ಸೇರಿಸಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿರುವೆವಾದುದರಿಂದ, ವಾಚಕರ ಆ ತರದ ದೋಷವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹೇರಲಾಗದೆಂದು ಬಿನ್ನವಿಸುತ್ತೇವೆ.

ನೈ. ಸಿ. ಯನ್ನು ಬರೆಯುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರೊ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರ ಪುಸ್ತಕವು ನಮಗೆ ಒಳ್ಳೇ ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು. ಅವರ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಂತೂ ನಮಗೆ ರತ್ನಪ್ರಾಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆ. ಅವರಿಗೂ ನಮ್ಮ ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕ ವಂದನೆಗಳು. ಪ್ರೊ. ರಾಸವಿಹಾರಿ ದಾಸರ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಭಾಷಾಂತರವೂ ನಮಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು. ಅವರಿಗೂ ನಮ್ಮ ವಂದನೆಗಳು. ಇದರ ಹೊರತಾಗಿ ನಾವು ಯಾವ ಯಾವ ಗ್ರಂಥಕಾರರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವೆವೋ ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ನಾವು ಉಪಕೃತರೇ ಸರಿ.

ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಬೇಕುಬೇಕಾದಾಗ ಬೇಕುಬೇಕಾದ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಸಕಾಲಕ್ಕೆ ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಕ್ಕಾಗಿ, ನಾವು ಬಡ್ಡಿಯ ಶ್ರೀಚಿದಂಬರದೀಕ್ಷಿತರಿಗೂ, ಶ್ರೀ ಶಂಕರದೀಕ್ಷಿತರಿಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಋಣಿ

ಯಾಗಿದ್ದೇವೆ. ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಅಚ್ಚು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟುದಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಿಂಟಿಂಗ ವರ್ಕ್ಸ್, ಧಾರವಾಡ, ಇದರ ಮಾಲಕರಾದ ಶ್ರೀ. ಜತಾರರವರಿಗೂ ನಮ್ಮ ವಂದನೆಗಳು. ಹಾಗೆಯೇ ಪುಸ್ತಕದ ಪ್ರೂಫ ತಪಾಸಣಿಯ ಕೆಲಸವನ್ನು ಒಳ್ಳೇ ಕಾಳಜಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಶ್ರೀ ಚುಳಕೀ ಬಂಧುಗಳ ಆಭಾರವನ್ನೂ ನಾವು ಮನ್ನಿಸದಿರಲಾರೆವು.

ಈ ಗ್ರಂಥವು ಕೆಲಜನ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗಾದರೂ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದಲ್ಲಿ, ನನ್ನ ಶ್ರಮವು ಸಾರ್ಥಕವಾಯಿತೆಂದು ಬಗೆಯುತ್ತೇನೆ.

ಮಾನವಮಿ ೧೮೫೪
ಬೈಲಹೊಂಗಲ, } ಎನ್. ಆರ್. ಕುಲಕರ್ಣಿ

ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

ಓಂ

ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವತ್ಪಾದ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ

ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ

ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು

I

ಅವತರಣಿಕೆ

ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ * ಮೊದಲು ಮಾಡಿ ಹುಲ್ಲುಕಡ್ಡಿಯವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಎಲ್ಲ ತರದ ದುಃಖಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತವೆ. ಎಂತೆಯೇ, ಆ ದುಃಖನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಅವುಗಳ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ನಡೆದೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ಆದರೂ ಈ) ದುಃಖ (ಪರಂಪರೆಯು ಮಾತ್ರ) ತಪ್ಪಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ: ಈ ದುಃಖಕ್ಕೆ ದೇಹವೇ ಮೂಲಕಾರಣವು; ದೇಹಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳು; ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳಿಗೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂತಲೂ, ಮಾಡಬಾರದೆಂತಲೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ (ಎಂದರೆ, ವಿಧಿನಿಷೇಧರೂಪ) ಕರ್ಮಗಳು; ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ (ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ) ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು; ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಗೆ ಹಿತ (ಕರವಾದು) ದೆಂದೂ, ಅಹಿತ

* ಮೊದಲನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮುಂಚೆ ಬಂದಿರುವ ಈ ಗದ್ಯಭಾಗದೊಳಗಿನ ಮಹತ್ತ್ವದ ವಿಷಯಗಳ ವಿಶೇಷ ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದ ಕೊನೆಗಿರುವ ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದೊಳಗಿನ 'ಮೋಕ್ಷದ ಕಲ್ಪನೆ' ಎಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಲೇಖವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

(ಕರವಾದು)ದೆಂದೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ (ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ಜಗದ್ರೂಪ ಅಧ್ಯಾಸ, ಹೇರಿಕೆ, ಅಥವಾ) ತೋರಿಕೆಯು;* ತೋರಿಕೆಗೆ ಭೇದ (ಅಥವಾ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚ)ವೇ (ನಿಜವೆಂಬ ನಂಬಿಗೆಯು;) ಈ ನಂಬಿಕೆಗೆ, ಶಿಂಪೆಯ ಮೇಲಣ ಬೆಳ್ಳಿಗೆ (ಶಿಂಪೆಯ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತೆ) ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನಾದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮನ ಅಜ್ಞಾನವು;— (ಹೀಗೆ ಇವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಕ್ರಮಶಃ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ನಮ್ಮ) ಬೆನ್ನು ಬಿಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಎಲ್ಲ ಕೇಡುಗಳ ತಾಯಿ. ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಗಳಿಗೀಡಾಗದಿರುವ (ಶಾಶ್ವತ ಸುಖವು ನಮ್ಮ) ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ (ನಮಗೆ ಸಿಗತಕ್ಕಂತಹದಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ ಆ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಪರರ ಮೇಲಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಉಳಿದ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳ ಮೇಲಾಗಲಿ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ನಿತ್ಯವೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾಧೀನವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೂ ಇಂತಹ ಶಾಶ್ವತ) ಸುಖವನ್ನು (ನಮಗೆ) ಕಾಣದಂತೆ ಮಾಡುವದೂ ಈ ಅಜ್ಞಾನ† (ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— **ಆವರಣ** ಮತ್ತು **ವಿಕ್ಷೇಪಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ** ಕೂಡಿದ **ಅವಿದ್ಯೆಯೇ** ಎಲ್ಲ ಅನರ್ಥವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವದೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾಣದಂತೆ ಮಾತ್ರ ಮಾಡುವದು ಆವರಣವು; ಅದನ್ನು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡುವದು ವಿಕ್ಷೇಪವು. ಆ+ವೃ=ಎಂದರೆ 'ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮುಚ್ಚು' ಎಂದು ಧಾತ್ವರ್ಥವಿದ್ದು, ಆವರಣವೆಂದರೆ ಮುಚ್ಚಳ, ಮೊದಿಕೆ ಅಥವಾ ಆಚ್ಛಾದನವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿ+ಕ್ಷಿಪ್‌ವೆಂದರೆ 'ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡು' ಎಂದರ್ಥ. ಆವರಣವಿದ್ದ ಹೊರತು ವಿಕ್ಷೇಪವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬರಲಾರದು. ಇನ್ನು, ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಆನಂದರೂಪ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯದಂತೆ ಮಾಡು

* ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ೧ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಇದರ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಆ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಈ ಬಗ್ಗೆ ೧ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದೊಳಗಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಗದ್ಯಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ವದು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಆವರಣಶಕ್ತಿಯು. ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆನಂದರೂಪ ಆತ್ಮನು ನಮಗೆ ಕಾಣದಂತಾಗುವನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವೂ, ದುಃಖವೂ, ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳೂ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುವವು. ಎಂದರೆ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯನಾದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಚಿದ್ರೂಪ ಆತ್ಮನು ಸಕ್ರಿಯನಾದ ಜೀವನಾಗಿಯೂ, ಜಡವಾದ ಜಗತ್ತಾಗಿಯೂ, ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನಾಗಿಯೂ ಕಾಣುವನು. ಆತ್ಮನನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡುವದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯ ವಿಕ್ಷೇಪ ಶಕ್ತಿಯು.) ಆದುದರಿಂದ ಈ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೇರುಸಹಿತವಾಗಿ ಕಿತ್ತಿ ಹಾಕಿದರೆ, ಪುರುಷಾರ್ಥದ ಕೊನೆಯನ್ನೇ ಮುಟ್ಟಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. (ಇನ್ನು) ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯೊಂದರಿಂದಲೇ (ಈ ಅಜ್ಞಾನ), ಅವಿದ್ಯೆ (ಅಥವಾ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು) ಇಲ್ಲವಾಗುವದರಿಂದ, ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇದಕ್ಕೆ (ಎಂದರೆ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ) ಸಾಧನವು. ಎಲ್ಲ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೂ ಬೇರಾದ (ಈ) ಅಜ್ಞಾನವು (ಯಾರ ಬಗ್ಗೆಯೆಂದರೆ) ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ. ಆ ಆತ್ಮನಾದರೋ ವೇದಭಿನ್ನವಾದ (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ) ಲೌಕಿಕ (ಅಥವಾ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ) ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಸಿಲುಕದಂಥವನು.* ಆದುದರಿಂದ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಬರೆವಣಿಗೆಗಳಿಂದಲೇ ನಿಜವಾದ ತಿಳಿವು ದೊರಕಬೇಕು. ಎಂದೇ ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಗಳ ಸಾರವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಈ (ಚಿಕ್ಕ) ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನಾವು ಬರೆದಿದ್ದೇವೆ.

(ಗ್ರಂಥಾರಂಭದಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರ ಮಾಡುವದು ಶಿಷ್ಟಪದ್ಧತಿಯಾದುದರಿಂದ, ನಾವೂ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅದರಿಂದ ಗ್ರಂಥವು ಶಿಷ್ಟರಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಾಗಿ, ಗ್ರಂಥದ ಬೆಳೆವಣಿಗೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಹೀಗೆ) ಪುಸ್ತಕದ ಬೆಳೆವಣಿಗೆಯಾಗಲೆಂದೂ, ಪುಸ್ತಕದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಮೊದಲನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಬರೆದಿದೆ:—

---

* ಆತ್ಮನು ವೇದೇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಏಕೆ ಗೋಚರನಾಗಲಾರನೆಂಬದನ್ನು ಈ ಪುಸ್ತಕದೊಳಗೇ ಅನೇಕಸಾರೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲೂ, ಮತ್ತು ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಗದ್ಯಭಾಗದ ಮೇಲೂ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ೧ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ನೋಡಿರಿ.

ಯಾವನ ಮೇಲೆ ಆಕಾಶ, ಗಾಳಿ, ಬೆಂಕಿ, ನೀರು, (ಮತ್ತು) ನೆಲಗಳೆಂಬ (ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಿಂದ*) ರಚಿತವಾದ ವಿಶ್ವವೆಲ್ಲ, ಹೂವಿನ† ಸರದ ಮೇಲೆ ಹಾವಿನಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವದೋ, ಅಂತಹ ಬುದ್ಧಿಸಾಕ್ಷಿಯಾದ,§ ಮತ್ತು (ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ) ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಹೊಡೆದು ಹಾಕುವ ಹರಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರವು ॥ ೧ ॥

(ನಾವು ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ ಸಂಪ್ರದಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ+ ಇರಬೇಕಾಗುವದು. ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದರೆ ಗುರುಪರಂಪರೆಯು). ಆದುದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ (ಸದ್) ಗುರುಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೇ ಬಂದಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ, ಗುರುವಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಗುಣಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ, ಅವರಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರವನ್ನು (ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ) ಮಾಡಿದೆ :—

(ಶಮದಮಾದಿ ಸದ್ಗುಣಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠರಲ್ಲಿಯೇ ಮನೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಪುರುಷರನ್ನೇ ಹುಡುಕುತ್ತಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಗುರುವಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠತರನಾದವನೊಬ್ಬನು ಇದ್ದರೆ ಅವನಲ್ಲಿಯೇ ವಾಸ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು, ಅವು ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆಲ್ಲ ಹುಡುಕಾಡಿ, ಬೇಸತ್ತು, ತಿರುಗಿ ಅವರಿಗೇ ಶರಣು ಬರಬೇಕಾಯಿತು. ಹೀಗೆ) ಹೆಚ್ಚಿನವನನ್ನು ಕಾಣದೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲ ತಿರುಗಿ ಆವನಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟವೋ,

---

* ಇದರ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಇಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಿಗಳ ವಿವರ್ತವಾದವು ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

§ 'ಸಾಕ್ಷೀ' ಶಬ್ದವು ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದೊಳಗಿನ 'ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳೆಂ'ಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಲೇಖವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

+ 'ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೂ ಬಲ್ಲ ಪಂಡಿತನಾದವನೂ ಕೂಡ, ಸತ್ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡವನಾಗಿರದಿದ್ದರೆ, ಮೂರ್ಖನ ಹಾಗೆ ಉಪೇಕ್ಷಣೀಯನೇ ಸರಿ' ಎಂದು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ತಮ್ಮ ಗೀತಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (೧೩–೨) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಮುಂಡಕ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (೧. ೨. ೧೨) ಸಹ 'ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾದವನೂ ಕೂಡ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನ ಮಾಡಬಾರದು' ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

(ಎಂದರೆ ಯಾವನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುರುಷನೇ ಇಲ್ಲವೋ), ಆವನು ನನ್ನ ಅಜ್ಞಾನದ ಗಂಟನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಬಿಟ್ಟನೋ ಅಂತಹ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ (ನನ್ನ ಸದ್) ಗುರು (ಶಂಕರ ಮಹಾಮುನಿಗೆ) ನಮಸ್ಕಾರವು. ॥ ೨ ॥

ಈ ನಮಸ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರ ಉದ್ದೇಶವೇನೆಂದರೆ:—

ಸತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಸಾರನಾಶಕವು. (ಒಮ್ಮೆಲೇ ಕಾಣದಂತೆ) ಅದು ವೇದಾಂತದ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, (ಈ ಮೊದಲೇ) ಎರಡನೆಯವರು ಅದನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತರುವ ಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಗುರುವಿನ ಆಜ್ಞೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಾನೂ ಅದನ್ನೇ ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ॥ ೩ ॥

ಈ ಪುಸ್ತಕದ ವಿಷಯವೇನೆಂದು (ಯಾರಾದರೂ) ಕೇಳಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ:—

ಆವುದು ಸತ್ಯವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದರೆ ಮಾತ್ರ,* ಇದೆಲ್ಲ (ಜಗದ್ರೂಪ ಅನಾತ್ಮವು) ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೋ, ಆವುದು ಸಿದ್ಧವಾಗದೇ ಹೋದರೆ ಉಳಿದುದೇನೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದೋ, ನಮ್ಮೆಲ್ಲರೊಳಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವದೇ ಆವುದರ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಧರ್ಮವೋ, ಅಂತಹ ವಸ್ತುವಿನ (ಎಂದರೆ ಕೂಟಸ್ಥ ಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನ) ನಿಜವಾದ ಭಾವವು ಇದರಲ್ಲಿ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ॥ ೪ ॥

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ:— (ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿಮ್ಮ ಗುರುವು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿರುವನೋ ? ಇಲ್ಲವೋ ? ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿರುವನೆನ್ನುವಿರೋ, ತಪ್ಪಾಗಿ ಹೇಳಿರುವನೆನ್ನುವಿರೋ ? ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದರೆ, ನೀವು ಮತ್ತೆ ಅದನ್ನೇ ಹೇಳುವಕಾರಣವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನೀವಂತೂ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಸುರುವು ಮಾಡಿರುವಿರಿ. ಎಂದ

---

* ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ; ಅವನಿಂದಲೇ ಉಳಿದೆಲ್ಲದರ ಸಿದ್ಧಿಯು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮೯ನೆಯ ನುಡಿಯಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನೂ, ಮುಂದೆ ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩ನೆಯ ನುಡಿಯನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ. ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದೊಳಗಿನ 'ಚೇತನವಾದ' ವೆಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಲೇಖವನ್ನೂ ನೋಡಬಹುದು.

ಮೇಲೆ ನಿಮ್ಮ ಗುರುವು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿರಬೇಕು; ಅಥವಾ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿಯೂ ನಿಮ್ಮ ಗುರುವು ಅಯೋಗ್ಯನೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಗುರುವಿನಿಂದ ದೊರಕಿಸಿದ ನಿಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಸರಿಯೆಂದು ಯಾರು ಹೇಳಬೇಕು ?)

ಸಮಾಧಾನ:— ಎಂದಮೇಲೆ (ನನ್ನ) ಗುರುವು (ಆತ್ಮ ತತ್ತ್ವವನ್ನು) ಹೇಳದೇ ಹೋದನು, ಅಥವಾ ತಪ್ಪು ಹೇಳಿದನು, ಎಂಬ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನನ್ನ ಗುರುವಿನ ಮಹತ್ತ್ವವು ಕಡಿಮೆಯಾಗುವದೆಂಬ ಸಂಶಯವನ್ನು (ನೀವು ತೆಗೆದಿದ್ದೀರಿ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು) ಕಡಿದು ಹಾಕಿ, (ಓದುಗರಲ್ಲಿ ಈ) ಪುಸ್ತಕದೊಳಗಿನ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಾದ ಅಭಿರುಚಿಯೂ ಹುಟ್ಟಲೆಂದು, ಗುರುವಿನ ಹೆಚ್ಚಳವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತೇನೆ:—

ವೇದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೆಲ್ಲ ಗುರುಗಳೇ ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿರುವರು. ಅಶಕ್ತನಾದ ನಾನು ಆ ಬಗ್ಗೆ (ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನೇನೂ) ಹೇಳಲಾರೆ. ಸಾವಿರ ಕಿರಣಗಳುಳ್ಳ ಸೂರ್ಯನೇ (ಎಲ್ಲೆಡೆಗೂ) ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವಾಗ, (ಪಾಪ ! ಆ ಬಡ) ದೀಪದ ಪುಳವು ಏನೆಂದು ಬೆಳಗಬೇಕು ? ॥ ೫ ॥

"ಗುರುಗಳೇ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ನಿನ್ನ ಈ ಪುಸ್ತಕವು ಕೀರ್ತಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಆಸೆಯಿಂದ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕು. (ಆದುದರಿಂದ) ಅದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತ್ವವಿಲ್ಲ"ವೆಂದು ಯಾರೂ ಶಂಕಿಸಲಾಗದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ (ಕೆಳಗಿನ) ಶ್ಲೋಕವುಂಟು:—

ಕೀರ್ತಿಯು ದೊರೆಯಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ, (ದುಡ್ಡು ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು) ಗಳಿಸಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ, (ಅಥವಾ) ಮಾನವು ಸಿಕ್ಕಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ ನಾವು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂಬ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ಹತ್ತಿ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಾಗಬೇಕೆಂದು (ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ಎರಡನೆಯವರಿಗೆ ಹೇಳಿದರಲ್ಲವೆ ಅದರ * ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಯ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವದು ?

* 'ವಸ್ತುಗಳ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಗೆ ಸಜ್ಜನರೇ ಸಾಕ್ಷಿ' ಯೆಂಬುದು ನಮ್ಮವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ!

ಎಂದರೆ ನನ್ನ ಜ್ಞಾನವು ಸರಿಯೋ, ದಿಟವೋ ಎಂಬದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ, ನಾನೀ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುತ್ತೇನೆ. ಹೊರ್ತು ಬೇರೆ ಉದ್ದೇಶವೇನೂ ನನ್ನದಿಲ್ಲ.) ॥ ೬ ॥

ಈ ಪುಸ್ತಕದೊಳಗಿನ ವಿಷಯವನ್ನು (೧) ಅನರ್ಥವೂ, (೨) ಅದರ ಕಾರಣವೂ, (೩) ಪುರುಷಾರ್ಥವೂ, (ಮತ್ತು) (೪) ಅದರ ಕಾರಣವೂ—ಎಂದು (ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ) ವಿಂಗಡಿಸಿರುವೆವೆಂಬದನ್ನು (ಮುಂದಿನ ಎರಡು ನುಡಿಗಳಿಂದ) ಸ್ವಲ್ಪದರೊಳಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ಸಂಸಾರ(ವೆಂಬುದೇ ಅನರ್ಥವು.) ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಬೀಜವು. ಅದಕ್ಕೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. (ಬರೇ) ಚಿದ್ರೂಪನಾದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಆತ್ಮನೇ ಅದಕ್ಕೂ ಆಶ್ರಯವು. ಮತ್ತು ಆ (ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು) ಕಡಿದು ಹಾಕುವದೇ ಮೋಕ್ಷವು, (ಅಥವಾ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) ॥ ೭ ॥

(ಮೇಲಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು.) ಪುರುಷಾರ್ಥವು ಹೇಗೆ ದೊರಕುವದು, (ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು,) ಎಂಬ (ನಾಲ್ಕನೆಯ) ಮಾತು ಉಳಿದಿರುವದರಿಂದ, ಅದನ್ನೇ (ಕೆಳಗೆ) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ—

ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಬೆಂಕಿಯಂತಿರುವದು. ಅದೇ ನಮ್ಮ ಮೋಹ ಅಥವಾ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿ ಮಾಡುವದೇ ವಿನಾ, (ಮೋಹಕ್ಕೆ) * ವೈರಿಯಾಗದಿರುವ ಕರ್ಮವಲ್ಲ. ॥ ೮ ॥ †

ಕಾಲಿದಾಸನು ತನ್ನ ರಘುವಂಶದಲ್ಲಿ (೧. ೧೦) "ಸತ್ಯಾಸತ್ಯವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಹೇಳಬಲ್ಲವರಾದ ಸಜ್ಜನರೇ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಲಿ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಶಾಕುಂತಲ ನಾಟಕದೊಳಗೆ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಧಾರನು "ವಿದ್ವಜ್ಜನರನ್ನು ಸಂತೋಷಪಡಿಸಬಲ್ಲದಾದರೆ ಮಾತ್ರ ನನ್ನ ನಾಟಕ ಕೌಶಲ್ಯವು ಯೋಗ್ಯವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವೆನು" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದೊಳಗಿನ ೧, ೧೧–೧೨ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ. ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ೪. ೭೪ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ ನೋಡಬಹುದು.

† ಇದರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ. * ಕರ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ

II

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು

('ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಲ್ಲದೆ, ಕರ್ಮದಿಂದಲ್ಲವೆಂ'ಬುದೇ ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಆದರೆ ಇದು ಎಷ್ಟೋ ಜನರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವರೆಲ್ಲರ ಸಮಾಚಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದು ಆವಶ್ಯಕವು. ಆದರೆ ಮೊದಲು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೇನು, ಅವರ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಾವವು, ಎಂಬದನ್ನು ನೋಡಿದ ಹೊರತು, ಅವರ ಖಂಡನೆ ಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.)

(ನಮ್ಮ ಎದುರಾಳಿಗಳಲ್ಲಿ * ಮೀಮಾಂಸಕರೆಂದೂ, ವೇದಾಂತಿಗಳೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಮೀಮಾಂಸಕರೆಂದರೆ ವೇದವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಪರವಾಗಿಯೇ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳುವವರು. ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನವೂ, ಕಾಮ್ಯನಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮಗಳ ತ್ಯಾಗವೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯಕಗಳೆಂದು ಇವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ಒಳಭೇದಗಳಿವೆ. ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವವರದು ಒಂದು ಪಕ್ಷವು. ಆ ತರದ ಜ್ಞಾನವು ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೇನೋ ನಿಜ; ಆದರೆ

ವಾಗಿಲ್ಲವಿಷ್ಟೇಅಲ್ಲ; ಅದು ಅಜ್ಞಾನವಿದ್ದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅದು ಬದುಕಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ದ್ವೈತವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಮೋಕ್ಷವಾದರೋ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೇ ಸರಿ. ಎಂದಮೇಲೆ ಕರ್ಮದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ನಾಶವಾದೀತು? ಒಂದೇಸವನೆ ನಿತ್ಯ, ನೈಮಿತ್ತಿಕ, ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ತರದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಸ್ಥೆಯಿಂದ ಮಾಡುವವನಿಗೆ ದ್ವೈತದೊಳಗಿನ ನಂಬಿಗೆಯೇ ಬಲಿಷ್ಠವಾಗುವದು ಸಹಜವಿದೆ. ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಚನ್ನಾಗಿಯೇ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಮುಂದೆ ಇದರ ವಿವರಣೆಯು ಬರದಿದೆ. ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೯, ೩೫, ೩೯ ಮತ್ತು ೯೬ ಮೊದಲಾದ ನುಡಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

* ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದೊಳಗಿನ 'ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನ'ವೆಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಲೇಖವನ್ನೋದಿರಿ.

ಅದು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವು, ಅದರಿಂದ ನನಗೆ ಏನೂ ಆಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ, ಎಂದು ಹೇಳುವವರದು ಇನ್ನೊಂದು ಪಕ್ಷವು. ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದವರು ಕೇವಲ ಕರ್ಮವಾದಿಗಳು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಬರೇ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದೂ ಇವರ ಹೇಳಿಕೆ. ಇವರಿಗೆ **ಪ್ರಾಭಾಕರ**ರೆಂದು ಹೆಸರು. ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದವರು ಸಮುಚ್ಚಯವಾದಿಗಳು. ಯಾಕೆಂದರೆ ವೇದಗಳ ಕೊನೆಯ ಭಾಗವಾದ ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೇನೋ ಸರಿ; ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು; ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕರ್ಮವೂ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವೇ, ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಗೆ **ಭಾಟ್ಟ**ರೆಂದು ಹೆಸರು. ಭಾಟ್ಟರ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯–೧೩ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಪಕ್ಷವು ೧೪–೧೯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ).

(ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಹ ಎಷ್ಟೋ ಪಕ್ಷಗಳಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. (೧) **ಅದ್ವೈತಾತ್ಮ**ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರದು ಒಂದು ಪಕ್ಷವು. ಮತ್ತು (೨) * **ಭೇದಾಭೇದ** ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನೊಪ್ಪುವವರದು ಇನ್ನೊಂದು ಪಕ್ಷವು. ಆದರೆ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷದವರು ಸಮುಚ್ಚಯವಾದಿಗಳು. ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಂತೆ **ಉಪಾಸನೆ** ಅಥವಾ **ಧ್ಯಾನರೂಪ** ಕರ್ಮವೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವೇ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವವರು. ಇವೆರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೭ನೆಯ ನುಡಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ೬೮–೭೮ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಮುಚ್ಚಯವಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ಒಳಭೇದಗಳಿವೆ. † ಒಬ್ಬರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಇದೇ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಅದು ದೇಹಪಾತವಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಈ ಒಳಭೇದಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೭ನೆಯ ನುಡಿಯ ಗದ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದೆ.)

---

* ಇದರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

(ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು) ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು (ಮೊದಲು) ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಈಗ (ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂಬದನ್ನೊಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾಟ್ಟರ) ಜ್ಞಾನಪಕ್ಷವು ಹೇಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನೊಡ್ಡಬಹುದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವ:—

"(ನಿತ್ಯ) ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆಯೆಂ"ಬುವದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವಂತಿದೆ. ಎಂದ ಮೇಲೆ (ಕಠಿಣ ಮಾರ್ಗವಾದ) ಜ್ಞಾನದ ಗೊಂದಲವೇಕೆ ಬೇಕು? (ಆದರೆ ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು) ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ (ನಾನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವೆನು.) ಲಕ್ಷ್ಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕೇಳು. ॥ ೯ ॥

* ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು, ನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕು; ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತ ಹೋಗಬೇಕು. ॥ ೧೦ ॥

ಹೀಗೆ ಮಾಡುವದರಿಂದೇನಾಗುವದು? ಎಂದರೆ—

ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಫಲವಾದ ದೇವತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಇವನ ಸಮೀಪಕ್ಕೂ ಕೂಡ ಬರಲಾರವು. ನಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ನರಕದೊಳಗಿನಂತಹ ಕೀಳು ಜನ್ಮವೂ ಇವನಿಗೆ ಬರಲಾರದು. ॥ ೧೧ ॥

(ವರ್ತಮಾನ) ದೇಹಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮಗಳಂತೂ ಇಬ್ಬರಿಗೂ (ಎಂದರೆ ಕರ್ಮವಾದಿ-ಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಿಗೂ) † ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಇರುವವು. (ಅವು ಕರ್ಮವಾದಿಗಷ್ಟೇ ಹತ್ತುವವೆಂದಲ್ಲ.) ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಜ್ಞಾನಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವಷ್ಟೇ ಕರ್ಮವಾದಿಗೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವವು. ಮತ್ತು ಆ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನಿಯ ಉತ್ತರವನ್ನೇ ಕರ್ಮವಾದಿಯೂ ಕೊಡಬಹುದು—

---

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ತಪ್ಪುಗಳು ಒಂದೇ ತೆರನಾಗಿ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು, ಅವುಗಳ ಪರಿಹಾರ

(ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ) ಯಾವ (†ಪ್ರಾರಬ್ಧ) ಪಾಪ ಪುಣ್ಯಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ಸದ್ಯಕ್ಕಿನ ದೇಹವು ಹುಟ್ಟಿ, ನಮಗೆ (ಸಂಸಾರದ) ಸುಖ ದುಃಖಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಉಣ್ಣಿಸುತ್ತಿರುವದೋ (ಆ ಪಾಪ ಪುಣ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ) ಅನುಭವಿಸಿಯೇ ತೀರಬೇಕು. ಅದರಿಂದಲೇ ಅವುಗಳ ನಾಶವಾಗುವದೇ ವಿನಾ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ॥ ೧೨ ॥

ಆದರೆ ಸಂಸಾರವು ಕಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮಗಳ ಫಲವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಇವೆರಡನ್ನೂ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡೊಡನೆ, ಎಲ್ಲ ಅನರ್ಥವೂ ತಾನಾಗಿಯೇ ಕಡಿದು ಹೋಗಬಹುದಲ್ಲ! ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಿದರೆ ಅದು ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡದಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅನರ್ಥವು ಬರುವಂತಿದೆ:—

ಮತ್ತು ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು (ತಪ್ಪದೇ) ಮಾಡುತ್ತ ಹೋಗುವದರಿಂದ ಪಾಪವೂ ಇವನಿಗೆ ಗಂಟು ಬೀಳಲಾರದು. ಹೀಗೆ ಬಟ್ಟಿನಮೇಲಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮಮಾಡಿದ ವಿನಾ ಬೇರೆ ಗತಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುವು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಗೊಂದಲಕ್ಕೇ ಹೋಗದೆ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೇ ರತನಾಗತಕ್ಕದ್ದು. ॥ ೧೩ ॥

(ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂಬ ಭಾಟ್ಟಮತ) ವನ್ನೊಪ್ಪಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಆದರೆ (ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ, ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಮತಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧ) ಆತ್ಮನನ್ನು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ವರ್ಣಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೇ (ವೇದದಲ್ಲಿ) ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ಯಾವ (ವೇದ) ಪ್ರಮಾಣವೂ ಸಿಕ್ಕುವಂತಿಲ್ಲ—

ವಾದರೂ ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಪಕ್ಷದವರು ಮತ್ತೊಂದು ಪಕ್ಷದವರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಚಾಚಬಾರದು—ಎಂಬ ನ್ಯಾಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಬ್ಬರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿಯೇ ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ (೨. ೨. ೧೦) ಮೇಲಿನ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಇದರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಸಹಿತವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಗಳೆಲ್ಲ ಎಷ್ಟಿರುವವೋ ಅವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ (ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ) ಕರ್ಮವೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾಧನವು. ॥ ೧೪ ॥

(ಅವುಗಳೊಳಗೆ) ಪ್ರಮಾಣವು ಸಿಕ್ಕದಿದ್ದರೆ ಅದು ನಿನ್ನ ತಪ್ಪೇ ಸರಿ, ಎಂದು ಯಾರೂ ಅನ್ನುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ—

ಶ್ರುತಿಗಳೊಳಗಾಗಲಿ, ಸ್ಮೃತಿಗಳೊಳಗಾಗಲಿ 'ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು' ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ವಿಧಿಗಳು ಸಿಕ್ಕುವವೇನೋ ಎಂದು (ನಾನು) ದಾಪತಿಬಿಟ್ಟು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹುಡುಕಾಡಿದೆನು. (ಆದರೆ) ಆ ತರದ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವಾದರೂ ನನಗೆ ಕಾಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು (ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ಹೊರತು) ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದ ಮೇಲಂತೂ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸವೇ ಇಲ್ಲ. ॥ ೧೫ ॥

(ಅದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಿಯಾದರೂ ಏತಕ್ಕೆ ಬೇಕು?) ಅದಿಲ್ಲದೆಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯ (ಲೌಕಿಕ) ವ್ಯವಹಾರದಂತೆ (ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಶಕ್ಯವಾಗಬಹುದಲ್ಲ! ಎನ್ನುವದೂ ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ—

* ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಿಯಿಲ್ಲದೆಯೇ ಪರಲೋಕವು ಸಿಕ್ಕಬೇಕೆಂದು ಯಾವ ಕರ್ಮವು ಮಾಡಲ್ಪಡುವದೋ, ಅದು ಬೂದಿಯೊಳಗೆ ಹಾಕಿದ ಆಹುತಿಯಂತೆ ಅವನಿಗೆ (ಎಂದರೆ ಸಾಧಕನಿಗೆ) ಯಾವ ಉಪಕಾರವನ್ನೂ ಮಾಡಲಾರದು. ॥ ೧೬ ॥

ಜೈಮಿನಿಯು ವೇದಬಲ್ಲವನೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಅವನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರಷ್ಟೇ? ಆದರೆ ಅವನೂ ಸಹ ಹಾಗೆಯೇ ಹೇಳಿರುವನು. (ಅದರಿಂದಲೂ ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ):—

"ವೇದವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಪರವಾಗಿರುವದರಿಂದ, (ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು) ಉಳಿದುದನ್ನು (ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಾದಿಗಳನ್ನು) ಹೇಳುವ (ವೇದ) ಭಾಗವೆಲ್ಲ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವು" (ಜೈ. ಪೂ. ಮೀ. ಸೂ. ೧. ೨. ೧.) ಎಂದು ವೇದ

---

* ಇದರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಬಲ್ಲವನಾದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಜೈಮಿನಿಯೇ ಉಚ್ಚಸ್ವರದಿಂದಲೂ, (ಒಳ್ಳೇ) **ಅಟ್ಟಹಾಸದಿಂದಲೂ** ಹೇಳಿರುವನು. ॥ ೧೭ ॥

ವೇದದ್ದೊಂದು ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ (ಕರ್ಮವೇ ಕರ್ತವ್ಯವು):—

"ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ (ತನ್ನ ಆಯುಷ್ಯದ) ನೂರು ವರುಷಗಳನ್ನು ಕಳೆಯಲಿಚ್ಛಿಸಬೇಕೆಂ"ದು (ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ ೨) ವೇದಮಂತ್ರವು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ, (ಮುಮುಕ್ಷುವಿನ) ಆಯುಷ್ಯವೆಲ್ಲ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಕಳೆದು ಹೋಗಬೇಕೆಂಬದು ವೇದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದಂತಾಯಿತು. ॥ ೧೮ ॥

ಜ್ಞಾನಿಯಾದರೂ ವಸ್ತು (ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ) ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ, (ವೇದಾಂತ) **ವಾಕ್ಯಗಳೇ** ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ಕ್ರಿಯಾಪದವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ, (ಜ್ಞಾನಿಗೆ) ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು:—

*ಕ್ರಿಯಾಪದದ ವಿನಾ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ (ಬೇರೆ ಬೇರೆ) ಪದಗಳು ಕೂಡುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪದಗಳಿಲ್ಲದೆ (ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ) ಯಾವ ವಾಕ್ಯವೂ ಸಮಂಜಸವಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವೇ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವ (ವೇದ) ವಾಕ್ಯಗಳೇ ಇಲ್ಲ (ವೆಂದಂತಾಯಿತು.) ॥ ೧೯ ॥

(ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ) ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ:—

ಕರ್ಮವೇ (ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ) ಮುಖ್ಯ (ಸಾಧನ) ವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ಅದರದೊಂದು ಭಾಗವಾಗಬಹುದು. (ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ) ಕರ್ಮವು ಅದರದೊಂದು ಭಾಗವಾಗಬಹುದು. (ಅಥವಾ ಎರಡೂ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ) ಅವುಗಳನ್ನು †ಕೂಡಿಯೇ ಆಚರಿಸು

---

* **ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.**

† **ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಸಮುಚ್ಚಯವಾದಗಳೆಲ್ಲವುಗಳ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.**

ಪದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯೂ ದೊರಕಬಹುದು. (ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ) ಜ್ಞಾನವಿಷ್ವರೂ ಅದರಿಂದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಏನೂ ದೋಷ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ॥ ೨೦ ॥

ಕಿಂಬಹುನಾ, ಜ್ಞಾನವನ್ನೊಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಿ, ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿರಲಿ ; (ಕರ್ಮದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೇ) ಜ್ಞಾನವೊಂದರಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು :—

ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಆಶ್ರಮಗಳಿಗೂ (ವಿಹಿತ) ವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಕಾಯಿಕ, ವಾಚಿಕ, ಮಾನಸಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಯಥಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಒಳ್ಳೇ ರೀತಿಯಿಂದ ಆಚರಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಮೋಕ್ಷವಾದೀತೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವ ಸಾಧನದಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದು. ॥ ೨೧ ॥

III

ಸಿದ್ಧಾಂತಪಕ್ಷವು

ಇದೆಲ್ಲ ಜೊಳ್ಳು, ಹರಟೆಯೆಂದೂ, ತಪ್ಪಾದುದೆಂದೂ (ಓದುಗರ ಮನದಲ್ಲಿ) ನಿಶ್ಚಯವಾಗಲೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ಹೀಗೆ (ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆಯು ಆಯಾಸವೇ ಕಾರಣವಿಲ್ಲೆಂದು) ಹೃದಯವನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡು, ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಕೊಬ್ಬಿದ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವರಾಗಿ, (ಆದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಹೋಮಗಳ) ಹೊಗೆಯಿಂದ ಜಂಗು ತಿಂದುಹೋದ ಬುದ್ಧಿಯುವರಾದ ಕರ್ಮಠರ ಈ ತರದ ಕೂಗುಗಳು ಯಜ್ಞಶಾಲೆಗಳೊಳಗಿಂದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ (ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ) ಕೇಳಬರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ॥ ೨೨ ॥

ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ (ಕರ್ಮವಾದದೊಳಗಿನ) ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಲಾರಂಭಿಸುವೆವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :—

ಅದರೊಳಗಿನ ಎಂದರೆ ಕರ್ಮವಾದದೊಳಗಿನ ದೋಷಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚು ಅವಸರ ಮಾಡದೆ, ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದವರು (ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನವರೆಗೆ)

ಹೇಳಿದ್ದೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವಂತೆ, ನ್ಯಾಯಪೂರಿತವಾದ ನುಡಿಗಳಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ತೋರಿಸಿ* ಕೊಡುವೆವು. ॥ ೨೩ ॥

೧

(ಈಗ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ ಕರ್ಮಕಾಂಡಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ. ಎಂದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ಮದಿಂದ ಏಕೆ ದೊರಕಲಾರದೆಂಬದೂ, ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅದು ಏಕೆ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬದೂ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಇವೆರಡೂ ಕಾಂಡಗಳ ಫಲ, ಅಧಿಕಾರಿ, ವಿಷಯ ಅಥವಾ ಸ್ವರೂಪ, ಮತ್ತು ಸಾಧನಗಳೆಲ್ಲವೂ ತೀರ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವವೆಂದು ಕಂಡುಬರುವವು. ಮತ್ತು ಎಂತೆಯೇ ಕರ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಂಸಾರ ನಾಶಕವಾಗಿರದೆ ಸಂಸಾರಕಾರಕ ಮಾತ್ರವಾಗಿರುವದೆಂಬದು ಇದರಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ಕರ್ಮವು ತೀರ ನಿರುಪಯುಕ್ತವಾದುದೆಂದು ವೇದಾಂತಿಯು ಹೇಳುವನೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ಉದಯವಾಗಬಲ್ಲದು. ಎಂದರೆ ಕರ್ಮವು ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿ ದ್ವಾರಾ ಮಾತ್ರ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದೀತೇ ಹೊರತು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು – ಎಂಬುದೇ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ.)

ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಫಲವು †ಬೇರೆ; ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದ ಫಲವು ಬೇರೆ ಕರ್ಮದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಫಲಗಳು ‡ನಾಲ್ಕು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಮೋಕ್ಷವಾಗಲಾರದಾದುದರಿಂದ, ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ಮಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ—

---

* ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ಮೇಲೆ ರಾಮದತ್ತನೆಂಬವನು ಬರೆದ 'ಸಾರಾರ್ಥ'ವೆಂಬ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೪–೫೩ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಭಾಕರ ಮತದ ಖಂಡನೆಯಾಗಿರುವದೆಂದೂ, ಮುಂದೆ ೫೪–೬೬ರಲ್ಲಿ ಭಾಟ್ಟಮತದ ಖಂಡನೆಯಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಸೂಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

† ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಫಲವು ಸಾಧ್ಯ, ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದ ಫಲವು ಸಿದ್ಧವೆಂದು ಶ್ರೀ-ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿದ ಮಾತೇ ಇಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ.

‡ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನನಾಶವೊಂದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಕರ್ಮವು (ಮುಕ್ತಿಗೆ) ಎಂದೂ ಸಾಧನವಾಗಲರಿಯದು. (ಯಾಕೆಂದರೆ) ಕತ್ತಲೆಯಿರುವದರಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಭ್ರಮವು (ಮತ್ತಿಷ್ಟು) ಕತ್ತಲೆಯಿಂದ ಹೇಗೆ ದೂರಾಗಲಾರದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಅಜ್ಞಾನವು (ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವ) ಕರ್ಮದಿಂದ ನಾಶವಾಗಲಾರದು. ॥ ೨೪ ॥

ಮುಕ್ತಿಯು ಕರ್ಮಸಾಧ್ಯವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ, (ಬೇರೆ) ದೋಷವು ಬಂದೇ ಬರುವದು—

ಮುಕ್ತಿಯು ಒಂದೇ ಕರ್ಮದಿಂದ ಸಿಕ್ಕಬಹುದು; ಅಥವಾ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳ (ಒಟ್ಟಾರೆ) ಫಲವೆಂದು ಸಿಕ್ಕಬಹುದು. (ಆದರೆ ಎರಡೂ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಕರ್ಮವಾದವು ದೋಷಾಸ್ಪದವು. ಹೇಗೆಂದರೆ) ಒಂದೊಂದರಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವಂತಿದ್ದರೆ, ಉಳಿದ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವವು. ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡಿಯೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವಂತಿದ್ದರೆ, ಅವೆಲ್ಲ ಕೂಡಿ ಒಂದೇ † ಕರ್ಮವಾಗಬೇಕಾಗುವದು. ॥ ೨೫ ॥

ಎಲ್ಲತರದ ಕರ್ಮಗಳೊಳಗೂ, 'ಆಯಾ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಫಲವೆಂ'ದು (ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವು ಆಯಾ) ಕರ್ಮವನ್ನು ವಿಧಿಸುವಾಗಲೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಯಾವ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಫಲವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲವೋ?* ಅಂತಹ ಕರ್ಮವೂ ಕೂಡ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಲಾರದು—

ನಿತ್ಯಕರ್ಮವು ಪಾಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೊಳೆಯುವದಾದುದರಿಂದ, ಅದು ನಿಜವಾದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡಲಾರದು ಅದರಂತೆಯೇ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮವಾದರೂ ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಫಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೊಡಬಲ್ಲದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಅದರಿಂದಲೂ ಬಿಡುಗಡೆಯು ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ॥ ೨೬ ॥

(ಆಬಗ್ಗೆ ವೇದ) ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ :—

ಕರ್ಮವು ಸಾಧನವೆಂದೂ, (ಇಂದ್ರಲೋಕ, ಚಂದ್ರಲೋಕಾದಿ) ಪರಲೋಕಗಳು (ಅದರಿಂದ ಸಿಕ್ಕಬಹುದಾದ) ಸಾಧ್ಯವೆಂದೂ, ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ

---

† ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ. * ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಮಾತ್ರ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಆವುದೇ ಕರ್ಮದಿಂದ (ಎಂದರೆ ಇಂತಹ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದೊಂದು ಕರ್ಮದಿಂದ) ಮೋಕ್ಷವು ದೊರಕುವದೆಂಬದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ತನ್ನ ಬಾಯಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನಾನೆಲ್ಲಿಯೂ ಕೇಳಿಲ್ಲ. ॥ ೨೭ ॥

ನಾವಾಗಿಯೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಮಾತನ್ನು (ಮತ್ತೆ) ಹೇಳುವದೆಂದರೆ, *ಅತ್ತೆಯು (ತನ್ನ ಒಡೆತನವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಸೊಸೆಯು ಆ ಮಾತನ್ನು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದರೂ, ಭಿಕ್ಷುಕನಿಗೆ) 'ಇಲ್ಲ; ಹೋಗು' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ–ತೀರ ನಿರುಪಯೋಗಿಯಾದ ಹಾಳುಹರಟೆಯೇ ಸರಿ:—

ನಿಷಿದ್ಧ ಮತ್ತು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಾವೂ ಬಿಡಬೇಕೆಂತಲೇ ಹೇಳುವಂತೆ ನೀನಾದರೂ (ಬಿಡಬೇಕೆಂತಲೇ) ಹೇಳುವಿ. ಮತ್ತು (ನಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕನುಸರಿಸಿ) ನಿತ್ಯ (ಕರ್ಮ)ಕ್ಕೆ ಫಲವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ, (ಮತ್ತು ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮವಂತೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸದೇ ಇರುವದರಿಂದ) ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ಮದಿಂದ ಸಿಗತಕ್ಕ ವಸ್ತುವಾಗಲಾರದು. ॥ ೨೮ ॥

ಕರ್ಮಕಾಂಡದ †ಅಧಿಕಾರಿಯೇ ಬೇರೆ, ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದ ಅಧಿಕಾರಿಯೇ ಬೇರೆ.

ಹೀಗೆ ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನವರೆಗೆ 'ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯು ದೊರೆಯುತ್ತಿರಲಿಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದ ಗದ್ದಲವೇಕೆ?' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈಗ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವೊಂದರಿಂದಲೇ ಮಾತ್ರ ಇದೆಲ್ಲ ಸಂಸಾರ(ವೆಂಬ) ದುಃಖವು ಕಡಿದುಹೋಗುತ್ತದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಇನ್ನಿಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಲೆಂದು, **ಯಾವುದೇ** ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ, (ಅದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ) ಕಾರಣವೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ (ಮುಂದಿನ ನುಡಿಯನ್ನು) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

---

* ಟಿಪ್ಪಣಿ ನೋಡಿರಿ. † ವರ್ಣಾಶ್ರಮವಯೋವಸ್ಥಾಭಿಮಾನಿಯಾಗಿ, ತಾನು ಆನಂದರೂಪನಿರುವೆನೆಂಬದನ್ನು ಮರೆತು ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗಿರುವವನೇ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಅಧಿಕಾರಿ. ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯಸಂಪನ್ನನಾಗಿ, ಸಂನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕಿಯಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಾಪೇಕ್ಷಿಯಾದ ಮುಮುಕ್ಷುವೇ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದ ಅಧಿಕಾರಿ.

ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯವೇನೆಂದರೆ: (**ಲೌಕಿಕ** ಸುಖಸಾಧಕ ಮತ್ತು ದುಃಖಹಾರಕಗಳಾದ ಕರ್ಮಗಳಬಗ್ಗೆ ವೇದವು ಸುಮ್ಮನಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ) ನಾವು ಅಂತಹ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ವೇದವು ಬೇಡ ಬೇಡವೆಂದು ಹೇಳಿದ(**ನಿಷಿದ್ಧ**)ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ(ಕೂಡ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ) ಮಾಡುತ್ತೇವಷ್ಟೇ? ಇವುಗಳನ್ನಾದರೂ ನಾವು ಏಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ? ನಾವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ *ಅಪೂರ್ಣರೆಂದೂ, ನಮಗೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಲೇ ಸುಖವು ಸಿಕ್ಕುವದೆಂದೂ, ದುಃಖವಾಗುವದೆಂದೂ ನಂಬಿ, ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು(ನಮಗೆ ಸುಖದಾಯಕವಾದುದರಿಂದ) ಹಿತವಾದವೆಂದೂ, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು (ದುಃಖದಾಯಕವಾದುದರಿಂದ) ಅಹಿತವಾದವೆಂದೂ ತಿಳಿದು, ಬಿಸಿಲುಗುದುರೆಯ ನೀರು ಕುಡಿದು ನೀರಡಿಕೆಯನ್ನು ಹಿಂಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೆಳಸುವ ಹುಚ್ಚನ ಹಾಗೆ, ನಮಗೆ †ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುವ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ, ಹಿತವೆಂದು ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸಬೇಕೆಂದೂ, ಅಹಿತವೆಂದು ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ, ನಾವು ದಾಪತಿಬಟ್ಟು ಈ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವೆವಲ್ಲವೇ ? (ಎಂದರೆ **ಲೌಕಿಕ** ಮತ್ತು–**ನಿಷಿದ್ಧ** ಕರ್ಮಗಳಿಗೆಲ್ಲ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳೆಂದರೆ **ಅಜ್ಞಾನವೇ** ಬೀಜವೆಂಬದು ಕರ್ಮವಾದಿಗೂ ಸಹ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿದೆ.) ಇನ್ನು, ಅದರಂತೆಯೇ **ಪಾರಲೌಕಿಕ** ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ **ಕಾಮ್ಯ** ಮತ್ತು **ನಿತ್ಯ (ನೈಮಿತ್ತಿಕ)** ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ (ಎಂದರೆ **ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆಲ್ಲ** ಸಹ) ಈ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳೇ ಕಾರಣವೋ, ಅಥವಾ ಅವಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬೇರೆ ಏನಾದರೂ (ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು) ಕಾರಣವುಂಟೋ, ಎಂದು ನಾವು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತೇವೆ. (ಅದು ಏತಕ್ಕೆ ಬೇಕು ? ಅಥವಾ) ಅದರಿಂದೇನಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ, ಎಂದರೆ ನಾವು ಹೇಳುವ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿರಿ. **ಲೌಕಿಕ** ಅಥವಾ **ವೈದಿಕ** ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುಜ್ಞಾನವೇ (ಈ ತರದ **ವೈದಿಕ) ಕರ್ಮಪ್ರವೃತ್ತಿಗೂ** ಕಾರಣವೆಂದು

---

* ಈ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಮೂಲ. ನಾವು ವಸ್ತುತಃ ಪೂರ್ಣರಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದ ಗದ್ಯಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಮೇಲೆ ೧೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಸಿಕ್ಷ್ಟಯುವಾಗಿ, 'ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಂನ್ಯಾಸವು ಆವಶ್ಯಕವೆ'ಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಿದ್ಧವಾಗದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ, ಕರ್ಮತ್ಯಾಗಿಗಳಾದ ನಾವು (ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳು) ಸತ್ತಂತೆಯೇ ಸರಿ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಮಾತ್ರವಾದ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ನಮಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನವನ್ನಂತೂ ನಾವು (ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ) ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ (ಇದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿ), ಬಿಸಿಲುಗುದುರೆಯ ನೀರನ್ನು ಕುಡಿಯಲೆಳಸುವವನು ಮೋಹದಿಂದಲೇ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಂತೆ, ಸತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ (ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನವೇ) ಎಲ್ಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೂ (ಎಂದರೆ ಲೌಕಿಕ, ನಿಷಿದ್ಧ, ಮತ್ತು ವೇದವಿಹಿತವಾದ ನಿತ್ಯ, ನೈಮಿತ್ತಿಕ, ಕಾಮ್ಯಮೊದಲಾದ ಯಾವುದೇ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ) ಮೂಲವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ, (ಕರ್ಮವಾದಿಗಳಾದ) ನೀವು ಸತ್ತಂತಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷವು ಮಾತ್ರ ಬಲವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗದಿರದು. (ಆದರೆ ಕೆಳಗಿನ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಿಂದ ಈ ಮಾತೇ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ):—

(ಜನರು) **ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ** (ಕೆಲವು) ವಸ್ತುಗಳು ಹಿತವಾದವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅವುಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸುವದಕ್ಕೂ, ಕೆಲವು ಅಹಿತವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅವು ಬರದಂತೆ ಎಚ್ಚರಪಡುವದಕ್ಕೂ ಉದ್ಯುಕ್ತರಾಗುತ್ತಾರಷ್ಟೇ? ಹೀಗೆ **ಮೊದಲೇ ಹಿತಾಹಿತಗಳಿಗಾಗಿ ತೊಳಲುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ** ಮಾತ್ರ * ವೇದಶಾಸ್ತ್ರವು (ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು) ದೊರಕಿಸುವ ಮತ್ತು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಉಪಾಯುಗಳನ್ನು ಸೂರ್ಯನ ಹಾಗೆ (ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ) ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ॥ ೨೯ ॥

(ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆನಂದರೂಪವಾದುದೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವು. ಎಂದರೆ ವಸ್ತುತಃ ನಾವು ಅದ್ವಿತೀಯರಾಗಿಯೂ ಆನಂದರೂಪರಾಗಿಯೂ ಇದ್ದೇವೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧಮಾಡಬಹುದು. ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯೇಂದ್ರಿಯುಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, 'ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನವರೆಗೆ

---

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ನಾನು **ಸುಖವಾಗಿ** ಮಲಗಿದ್ದೆನು' ಎಂದು ನಾವು * **ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ**ವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನು, † ಸುಖವೆಂದರೇನು ? ಎಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಯಾವುದರ ಸಲುವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವವೋ, ಯಾವುದು ಉಳಿದ ಯಾವದೇ ವಸ್ತುಗಳ ಸಲುವಾಗಿ ಇರದೆ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಬೇಕಾಗುವದೋ, ಅದೇ ಸುಖವೆಂದು ಬಲ್ಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಂಬದು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳೇ ಆತ್ಮನಿಗಾದರೂ ಹತ್ತುವವು. ಹೀಗೆ ಸುಖ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಇವೆರಡೂ ವಸ್ತುಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವೆರಡೂ ವಸ್ತುಗಳು ಮೂಲತಃ ಒಂದೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇದ್ದುದಾದರೆ ಅವುಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ಸುಖ=ಆತ್ಮ, ಅಥವಾ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಸುಖವೆಂದು **ಅನುಮಾನ**ದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. ಆತ್ಮನು ಆನಂದರೂಪನೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ § ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ನಾವು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವದು ನಮಗಾಗಿ. ಹಂಗಸು, ದುಡ್ಡು, ನೆಲ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನಿಗಾಗಿಯೇ ಪ್ರಿಯವಾಗುತ್ತವೆ. ನಾವೇ ಇಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ನಮಗೆ ನಿರುಪಯುಕ್ತವೇ. ನಾವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಇವೆಲ್ಲಬೇಕು. ಆದರೆ ನಮ್ಮನ್ನೇ ನಾವು ಪ್ರೀತಿಸುವದು ಮಾತ್ರ ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಸಲುವಾಗಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರೇಮವು **ನಿರುಪಾಧಿಕ**ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು **ಪರಮಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ,** ಎಂದರೆ, ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ತೀರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ **ಆಸ್ಪದ** ಅಥವಾ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸುಖಸ್ವರೂಪನಿರಲೇಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ಪ್ರೇಮವಿರುವದಿಲ್ಲವೋ, ಅದು ಸುಖರೂಪವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಹೆಂಡಿರು ಮಕ್ಕಳು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಮೊದಲುಮಾಡಿ ಹುಲ್ಲುಕಡ್ಡಿಯ

---

* ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಿಕ ಅಧ್ಯಾಯ ೧, ಶ್ಲೋಕ ೨೩ ನೋಡಿರಿ.

† ಅದೇಗ್ರಂಥದ ೧, ೨೪ ನೋಡಿರಿ.

§ ಅದೇಗ್ರಂಥದ ೧. ೨೫ ನೋಡಿರಿ.

ವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ತಮ್ಮನ್ನೇ ತಾವು ನಿರುಪಾಧಿಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತವೆಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವೇ. ಇನ್ನು, ವೇದವಂತೂ 'ಏಷೋಽಸ್ಯ ಪರಮ ಆನಂದ' ಬೃ. ಉ. ೪. ೩. ೩೨, 'ಆತ್ಮೈವಾನಂದ' ತೈ. ಉ. ೨. ೫, ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಆತ್ಮನು ಆನಂದಸ್ವರೂಪನೆಂದು ಕಂಠೋಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ.) ಈಪ್ರಕಾರವಾಗಿ *ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಗಳೆಂಬ (ಮೂರೂ) ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು ಕೇವಲ ಪರಮಾನಂದ ಸ್ವರೂಪನೆಂದೂ, ಆರನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನಂತೆ (ಎಂದರೆ **ಅಭಾವ**ದಂತೆ) ದುಃಖವು ಮೂಲತಃ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹತ್ತುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಈ ತರದ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವಾಗದ್ದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಹಿತವಾಗಬೇಕೆಂದೂ, ಅಹಿತವಾಗಬಾರದೆಂದೂ– ಮರುಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಸಿಂಪು ಇವುಗಳ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗದ್ದರಿಂದ ಅವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ನೀರು ಮತ್ತು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಮೋಹವಾಗುವಂತೆ– ಮೋಹವು ಹುಟ್ಟಿ, ಅದೇ ಎಲ್ಲ (ಕರ್ಮ) ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗುವದೆಂದು (ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ) ನಿಶ್ಚಿತವಾದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಾನಾಗಿಯೇ (ಕರ್ಮ ಸಾಮಗ್ರಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಿದ್ದ) ಆಯಾ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲ (ಪರಮಾರ್ಥತಃ) ನಿಜವಾದುವೆಂದೂ, ಅವು ಮಾನವಕರ್ತವ್ಯದ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂದೂ ಮಾತ್ರ, ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲೆಂಬ ಮುಂದಿನ ಮಾತನ್ನೇ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ (ಹಿತವೆಂದು ತೋರುವ ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು) ದೊರಕಿಸಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನಾಗಲಿ, ಅಥವಾ (ಅಹಿತವೆಂದು ತೋರುವ ವಸ್ತು

---

* ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು 'ಆತ್ಮನು ಆನಂದರೂಪನೆಂ'ಬ ಮಾತನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧವಾದಂತೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಪ್ರಮೇಯವು ಅದ್ವೈತಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಉದಾ: 'ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿ' ಎಂಬ 'ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಂಥದ ೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ, ಅದರ ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು 'ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಿಕ'ದೊಳಗಿನ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೨ ರಿಂದ ೨೬ ರ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಒಳ್ಳೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದರ ಸಾರವನ್ನೇ ನಾವು ಮೇಲೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಗಳನ್ನು) ದೂರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನಾಗಲಿ, (ವೇದ) ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಇಚ್ಛೆಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಇರುವವು. ಯಾಕೆಂದರೆ *ಪಶುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ॥ ೩೦ ॥

ಕರ್ಮಕಾಂಡದ †ವಿಷಯವೇ ಬೇರೆ; ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದ ವಿಷಯವೇ ಬೇರೆ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿಯದವನೇ ವಿಧಿ-ನಿಷೇಧಪರವಾದ ವೇದದ (ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೆ) ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಿರುವನೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈಗ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವಾದ ಆತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವವೇನೆಂಬದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ (ಈ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಕರ್ಮ) ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ಬಂಗಾರದ ಆಭರಣವು ಕೊರಳೊಳಗಿದ್ದರೂ, ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದು ತನಗೆ ಇನ್ನೂ ಸಿಕ್ಕೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭ್ರಮೆಪಟ್ಟು, ಅದನ್ನು ದೊರಕಿಸಬೇಕೆಂದು ಮನುಷ್ಯನು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು (ಅದಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ) ತಾನಾಗಿಯೇ ದೂರಾಗಿದ್ದರೂ, ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತನ್ನ ನೆರಳೇ ರಾಕ್ಷಸನೆಂದು ಭಯಪಟ್ಟು ಮೂಢಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹುಲಿ, ಕಳ್ಳ ಮೊದಲಾದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ) ಪರಿಹಾರ್ಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ದೂರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂತಲೂ, (ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇನ್ನೂ) ಸಿಕ್ಕದಿರುವ (ಹಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು) ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂತಲೂ ಮನುಷ್ಯನು ಆಶಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ॥ ೩೧, ೩೨ ॥

ಈ ತರದ ನಾಲ್ಕು ವಿಷಯಗಳೊಳಗೆ ಆವುದರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ

---

* ಮೇಲಿನ ನುಡಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನೋಡಿರಿ.

† ಜ್ಞಾನಕಾಲಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವು ಭವ್ಯವೆಂದರೆ ಮುಂದಾಗಬೇಕಾದುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಭೂತವೆಂದರೆ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕರ್ಮವು ಪುರುಷತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಎಂದರೆ ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬರುವದೂ ಬಿಡುವದೂ ಸಾಧಕನ ಕೇವಲ ಇಚ್ಛೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುತಂತ್ರವು.

ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಮತ್ತು ಅವುದರ **ಪರಿಹಾರ**ವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ:—

ಯಾವ (ಸ್ವರ್ಗಾದಿ) ವಸ್ತುಗಳು (ನಮ್ಮ ಆಧೀನವಾಗದೇ ಇರುವದರಿಂದ) ಗಳಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯಗಳಾಗಿರುವವೋ, ಮತ್ತು (ಅದರಂತೆಯೇ ನರಕ ಮೊದಲಾದ) ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳು (ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಭಯಾವಹವಿರುವದರಿಂದ) ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವಿಷಯಗಳಾಗಿರುವವೋ, ಅಂಥವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವೇದವು ಹೇಳುವ ಆಯಾ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತಿಳುಕೊಂಡು, ಅದರಂತೆ ಆಚರಣೆ ಮಾಡಿ, ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕೈವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು; ಮತ್ತು ಅನಿಷ್ಟವಾದುದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು. ॥ ೩೩ ॥

ಆದರೆ ಉಳಿದೆರಡು (ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ) ಸ್ವಭಾವತಃ ಒಂದು (ಎಂದರೆ ಛಾಯಾರಾಕ್ಷಸವು) **ಪರಿಹೃತ**ವಾಗಿಯೇ ಇರುವದು ಮತ್ತೊಂದು (ಎಂದರೆ ಕಂಠಾಭರಣವು) **ಪ್ರಾಪ್ತ**ವಾಗಿಯೇ ಇರುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗಾಗಿ (ಎಂದರೆ ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿ-ಪರಿಹಾರಗಳಿಗಾಗಿ) ಬೇರೆ ಕರ್ಮವೇನೂ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ಮೂಲತಃ ಪರಿಹೃತ (ವೆಂದರೆ ದೂರಾಗಿಯೇ) ಇದೆಯೆಂದೂ, ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಾಪ್ತವೇ ಇದೆಯೆಂದೂ ಜ್ಞಾನವಾದರೆ ಸಾಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಸ್ತುತಃ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾಧೀನವಾದ ಈ (ಪ್ರಾಪ್ತಿಪರಿಹಾರಗಳಿಗೆ) ನಮ್ಮ ಮೋಹವೊಂದೇ ಅಡ್ಡಬರುವದೆಂಬದು (ಮೇಲೆಯೇ ಕಾಣಿಸುವಂತಿದೆ.) ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಕರ್ಮದಿಂದ ಎಂದೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರವು. ॥ ೩೪ ॥

*ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಸಾಧನವೇ ಬೇರೆ; ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದ ಸಾಧನವೇ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವೊಂದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಪರಮಾವಧಿ ಸುಖವು ಸಿಕ್ಕುವದೆಂದೂ, (ಬೇಡಾದ) ದುಃಖವೆಲ್ಲ

---

* ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಸಾಧನವಾದ ಕರ್ಮವು ಸ್ವತಃ ಜಡವು; ಅದು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನಾಗಿಯೇ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡಲಾರದು. ಅದರ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ದೇಹಾದಿ ಸಕಲ ಕರಣಗಳೂ ಈಶ್ವರನ ಸಹಾಯವೂ ಬೇಕು. ಅದರ ಫಲವೂ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನಾಗಿಯೇ, ಮತ್ತು ಆಗಿಂದಾಗಲೇ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳದ್ದು.

ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ ಏಕೆ ಹೇಳಬೇಕು ? ಕರ್ಮದಿಂದೇಕೆ ಅವು ಸಾಧಿಸಲಾರವು, ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ :—

ಕರ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವದರಿಂದ ಅದು ನಮ್ಮ ಮೋಹವನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕಲಿಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥವಾಗಲಾರದು. ಕತ್ತಲೆಯ ವೈರಿಯಾದ ಸೂರ್ಯನು ಮಾತ್ರ ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಹೊಡೆದೋಡಿಸುವಂತೆ, ಮೋಹಕ್ಕೆ ವೈರಿಯಾದ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಮೋಹವನ್ನು ಹೊಡೆದು ಹಾಕುವದೆ (ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.) ॥ ೩೫ ॥

ಆಕ್ಷೇಪ:—ಹಾಗಾದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಕಾರಣವಲ್ಲವೇ ? ಯಾಕೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ—ಶಿಷ್ಯ—ಆಚಾರ್ಯರೆಂಬ (ದ್ವೈತ ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲದೇ) ಯಾರಿಗೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದು !

ಸಮಾಧಾನ:— ಆದರೆ ಇದೇನು ದೋಷವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ಯಥಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ, ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ನಾಶಪಡಿಸುವ ಈ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಉದಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರಾದಿಗಳ ಸಾಹಾಯ್ಯವು ಆವಶ್ಯಕವು. ಅದು **ಹುಟ್ಟಿದೊಡನೆ ತಾನಾಗಿಯೇ** ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಂದು ಬಿಡುವದಲ್ಲದೆ, ಆ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾದಿಗಳ ಸಹಾಯವು ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಬೇಕಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಸಹಾಯವು ಬೇಕು ; ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ **ಫಲವು ಸಿಕ್ಕಬೇಕಾದರೂ** ಉಳಿದವುಗಳ ಸಹಾಯವು ಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮವು **(ಮುಂದಿನ)** ಫಲಗಳಿಗೆ ಸಾಧನಮಾತ್ರವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಕಲ್ಪ * ಕೋಟಿವರುಷಗಳ ಮೇಲೆ ಸಿಕ್ಕಬೇಕಾದ ಫಲವನ್ನು ಅದು **ಉಳಿದ ಕಾರಕಗಳ** (ಎಂದರೆ ದೇಹಾದಿ ಸಲಕರಣೆಗಳ) **ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ** ತಾನಾಗಿಯೇ ಎಂದೂ ತಂದುಕೊಡಲಾರದು. ಮತ್ತು **ಹುಟ್ಟಿದೊಡನೆಯೇ** (ತನ್ನ ಫಲವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಜ್ಞಾನವು

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವಂತೆ) ಕರ್ಮವು **ಹುಟ್ಟಿದ ಕೂಡಲೇ** ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಫಲವನ್ನಂತೂ ಕರ್ತೃವಿಗೆ ತಂದುಕೊಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕಬೇಕಾದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವದೊಂದೇ ತಡವಲ್ಲದೆ, ಅದು ಬೇರೆ ರೂಪಾಂತರವನ್ನಾಗಲಿ, (ಕರ್ಮದಂತೆ) ಅನ್ಯ ಸಾಧನಗಳ ಸಹಾಯವನ್ನಾಗಲಿ ಪಡೆಯುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅದೇಕೆಂದರೆ:—

ವೇದಾಂತ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಹೊರಡುವ ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವು (ಮುಂದೆ ಇತರರಿಂದಲೂ) ನಷ್ಟವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಡೆದೋಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉಳಿದ (ಕರ್ಮಾದಿಗಳ) ಸಹಾಯವೂ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ॥ ೩೬ ॥

(ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ) ಯೋಗ್ಯವಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡಿ, ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷವು ಬಲಿಷ್ಠವಾದುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದ, ಅದನ್ನೇ ನಿಃಶಂಕೆಯಿಂದ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—

ಆದುದರಿಂದಲೇ ದುಃಖಸಾಗರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಂದುಹಾಕಬೇಕಾದರೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವೊಂದೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ಕಾರಣವಲ್ಲದೆ, ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆ ಕರ್ಮವೆಂದಿಗೂ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಲಾರದು. ॥ ೩೭ ॥

ಆಕ್ಷೇಪ:— ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವು ಬಲಿಷ್ಠವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದರೂ, ಪ್ರಮಾಣರಹಿತವಾದ ಮೋಹದಿಂದ (ಪುನಃ) ದೆಸೆಗೆಟ್ಟು ಹೋಗುವದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವನೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಉದಯವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಕರ್ತೃತ್ವ, ಭೋಕ್ತೃತ್ವ, ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿ-ವಿಕಾರಗಳು ಅವನಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವು. ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾದವಿನಾ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಿಷಯಗಳ ಅನುಭವವಂತೂ ಬರಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ (ಅವನ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗಿರುವದೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು.)

ಸಮಾಧಾನ:— ಹಾಗೆ ಹೇಳುವದು ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

(ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ) ಅವಿದ್ಯೆಯು ಮೊದಲೇ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗಿರುವದ

ರಿಂದ, ಅದು ತಿರುಗಿ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವದು ಶಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೊದಲು) ಜ್ಞಾನವಾದಾಗಿನ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಹಾಗೇ ಉಳಿದು ಜ್ಞಾನದ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಎಡೆಬಿಡದೆ ಜಾಗೃತವಾಗಿಯೇ ಇಡುತ್ತವೆ. ॥ ೩೮ ॥

ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಕಾರಣವು.

'ಕರ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವದರಿಂದ'(ಶ್ಲೋ. ೩೫) ಎಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಿತು. (ಮತ್ತು) ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲೇ 'ಹಿತವಾದುದನ್ನು ದೊರಕಿಸಬೇಕೆಂದೂ ' (ಶ್ಲೋ. ೨೯) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಅದರ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತು. ಅದನ್ನೇ ಮತ್ತಿಷ್ಟು ದೃಢಪಡಿಸಬೇಕೆಂದು 'ಅವಿದ್ಯೆಯಿರುವದರಿಂದಲೇ ಸಂಸಾರವು ಇರುತ್ತಿರುತ್ತದೆಂ'ಬದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತೇವೆಂದು ಸಿಕ್ಷಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವಾದಿಗಳಿಂದ ಒಡಗೂಡಿದ ದೇಹವೇ ನಾನೆಂದು ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಹಿಡಿದೇ (ಎಂದರೆ ಆಯಾ ವರ್ಣ, ಆಶ್ರಮ, ವಯಸ್ಸುಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದೇಹವೇ ನಾನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು) ಮನುಷ್ಯನು ವೇದಕ್ಕೆ (ಎಂದರೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೆ) ಅಧೀನನಾಗಿ, ಕಾಯಿಕ, ವಾಚಿಕ, ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲುದ್ಯುಕ್ತನಾಗುವನು. ॥ ೩೯ ॥

ಕರ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವದರಿಂದ, ಅಜ್ಞಾನನಾಶವಾದೊಡನೆ ಕರ್ಮವೂ ನಾಶವಾಗುವದೆಂಬದು ಸಹಜವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅಗ್ನಿಯಿಂದ (ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೆ ತಾನು) ಅಧಿಕಾರಿಯೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಮುನಿಯು ವೇದಗಳ ತಲೆಯನ್ನೇ ಮೆಟ್ಟಿ ಹಾಕುವದರಿಂದ ವೇದಕ್ಕೆ ಅವನೆಂದಿಗೂ ಅಧೀನನಾಗಲಾರನು. ॥ ೪೦ ॥

ಆದರೆ ಇವನಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದ ಅಜ್ಞಾನಿಯ ಹೃದಯವು ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಬಲು ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಪರದೆಯಿಂದ ಸುತ್ತಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ತಂದುಕೊಡುವ ಕರ್ತೃತ್ವಾದಿ (ಸಲಕರಣೆಗಳೆಲ್ಲ) ಅವನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವವು. ಅದರಿಂದ ಅವನು

(ವೇದದ) ವಿಧಿನಿಷೇಧ ವಾಕ್ಯಗಳ ದವಡೆಯೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕು ಕರ್ಮಗಳೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶವಾಡುವನು. (ಮತ್ತು):—

ಒಳ್ಳೇ ಕೆಲಸಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಲು ಅವನಿಗೆ ದೇವತ್ವವು ಸಿಕ್ಕುವದು. ಕೆಟ್ಟ ಕೆಲಸಗಳು ಹೆಚ್ಚಾದಲ್ಲಿ ನರಕದಂತಹ ದುರ್ಗತಿಯು ಬರುವದು. ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳು ಸರಿಯಾದರೆ ಮನುಷ್ಯಜನ್ಮವು ಬರುವದು. ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ (ಅವನು ಅತ್ತಿತ್ತ ಅಲೆದಾಡಲೇಬೇಕಾಗುವದು.) ॥ ೪೧ ॥

ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಮೊದಲುಮಾಡಿ ಹುಲ್ಲುಕಡ್ಡಿಯವರೆಗಿರುವ (ಸಂಸಾರವೇ) ಘೋರವಾದ ದುಃಖಸಮುದ್ರವು. ಅದರೊಳಗ ಶುಭ, ಅಶುಭ, ಮತ್ತು ಶುಭಾಶುಭ ಮಿಶ್ರಕರ್ಮಗಳೆಂಬ ವಾಯುವು ಬೀಸುತ್ತಿರುವದು. ಅದರ ಸೆಳವಿಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಅಜ್ಞ ಜೀವನು ನೀರುಜಗ್ಗುವ ರಾಟಿಯಂತೆ (ಅಥವಾ ಉಸುಬಿನ ಗಡಿಯಾರದಂತೆ) ಒಮ್ಮೆ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಲೂ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಕೆಳಕ್ಕಿಳಿಯುತ್ತಲೂ, ನಾನಾತರದ (ಉಚ್ಚನೀಚ) ಯೋನಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿ, ಆಯಾ ಯೋನಿಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಅಧಮ—ಮಧ್ಯಮ—ಉತ್ತಮವೆಂಬ (ಮೂರುತರದ) ಸುಖದುಃಖ ಮೋಹಗಳನ್ನು ವಿದ್ಯುದ್ವೇಗದಿಂದ (ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ) ಅನುಭವಿಸುತ್ತ, ಪ್ರಚಂಡವಾದ ಬಿರುಗಾಳಿಯ ಅಬ್ಬರಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕು (ಒಳ್ಳೇ ವೇಗದಿಂದ) ಹೊಯ್ದಾಡುತ್ತಿರುವ ಸಮುದ್ರದೊಳಗಿನ ಒಣ ಸೊರಟೆಯ ಹಾಗೆ (ಅತ್ತಿಂದಿತ್ತ) ತಿರುಗಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ:—

ಹೀಗೆ ಅವಿದ್ಯೆ, (ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ) ಇಚ್ಛೆ, ಮತ್ತು (ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಾಗುವ) ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಬದ್ಧನಾದ ಜೀವನು ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಹೊಸ ಹೊಸ ಇಚ್ಛೆಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತನಾಗುತ್ತ ಹೋಗುವದರಿಂದ ಸುಖವನ್ನು ಕಾಣದೇ ಮರಣಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. (ಅಂತೂ ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಜನನ ಮರಣ ಚಕ್ರವು ತಪ್ಪಲಾರದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.) ॥ ೪೨ ॥

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ (ವೇದಾಂತವು) ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ (ಓದುಗರಲ್ಲಿ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಾದ) ವಿಶ್ವಾಸವು ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ತಿಳಿದು ಆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ:—

ಸಂಸಾರಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕಾಮ (ವೆಂದರೆ ಇಚ್ಛೆಯೇ) ಮೂಲವಾಗಿರುವವ

ರಿಂದ, ಅದನ್ನೇ ನಾಶಪಡಿಸಬೇಕೆಂಬ ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ ವೇದವಾದರೂ (ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ) ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾಮದ ನಾಶವಾದರೋ ಅಜ್ಞಾನ ನಾಶದಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವು. ॥ ೪೩ ॥

ಹಾಗೆ ಹೇಳುವ ವೇದವಾಕ್ಯವಾವುದು, ಎಂದರೆ:—

"ಎಲ್ಲ ಇಚ್ಛೆಗಳಿಂದಲೂ ಇವನು ಎಂದು ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದು ತ್ತಾನೋ. . . ." (ಕಠ ೬. ೧೪), ಮತ್ತು "ಹೀಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ. . . ." (ಬೃ. ೪. ೪. ೭) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ವಾಜಸನೇಯಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಇದೆಲ್ಲ ಕಾಮಬಂಧನವೇ ಸರಿ" ಯೆಂದು ವ್ಯಾಸರೂ ಮೇಲಿಂದಮೇಲೆ (ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ॥ ೪೪ ॥

ಕರ್ಮವು ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿದ್ವಾರಾ ಮಾತ್ರ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು. ಹೀಗಿದು ಸಂಸಾರಪಥವು ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. (ಮತ್ತು ಕರ್ಮವು ಸಂಸಾರ ವೆಂಬ ಅನರ್ಥವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಲಾರದೆಂದೂ, ಅದು ಕೇವಲ ಅಜ್ಞಾನ ಮೂಲಕವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟೆವು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವು ಅಸಮರ್ಥವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದರೂ, ಅದು ತೀರ ನಿರುಪಯುಕ್ತ ವೆಂಬದು ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಆಶಯವಲ್ಲ. ಕರ್ಮಗಳು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾರವೆಂಬದಿಷ್ಟೇ ನಮ್ಮ ಹೇಳಿಕೆಯು. ಆದುದ ರಿಂದ ಸಾಧಕಾವಸ್ಥೆಯ ಮೊದಲಿನ ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವು ಆವಶ್ಯಕವೇ ಸರಿ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಸಹ **ಪರಂಪರೆ ಯಿಂದ** ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಸಂಸಾರವು ಕರ್ಮ ಮೂಲ) ವಾದರೂ ಅದರ ನಾಶಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಗಳು ದೂರಿಂದ ಉಪಯುಕ್ತ ವಾಗಿರುವದರಿಂದ, (ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಎಂದರೆ **ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ**) ಅವು ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗೂ ಹೇಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವವೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ:—

ಹೀಗೆ (ಸಂಸಾರಚಕ್ರದೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕು) ಬೆಂದು ಬೆಂಡಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಒಮ್ಮೆ ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ (ಪ್ರಯಾಸದಿಂದ) ಸನ್ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದ ನೆಂದರೆ, ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ ಅವನ ಚಿತ್ತವು ಶುದ್ಧವಾಗಿ

(ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳ ಫಲಗಳ ಬಗ್ಗೆ) ಅವನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ (ಕ್ರಮೇಣ) ವೈರಾಗ್ಯವು ಮೂಡಹತ್ತುವದು. ॥ ೪೫ ॥

ಅವನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ವೈರಾಗ್ಯವು ಆವ ತರದ್ದೆಂದರೆ:—

(ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳ) ನಿಜವಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ತಿಳಿದಿರುವದರಿಂದ, (ನಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮಫಲವಾದ) ನರಕಕ್ಕೆ ಅವನು ಹೇಗೆ ಅಂಜುವನೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳ ಫಲಕ್ಕೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಅಂಜಿಕೆಯು ಹುಟ್ಟುವದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವನು (ಚಿತ್ತವು ಪುತ್ರಿಷ್ಟು ಶುದ್ಧವಾಗಲೆಂದು) ನಿತ್ಯಕರ್ಮವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಾಡಬಯಸುವನು. ॥ ೪೬ ॥

ಹೀಗೆ ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ:—

ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ (ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರನ ಸೇವಾಮಾತ್ರವೆಂದು) ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಅವನ ಚಿತ್ತವು ಕ್ರಮಶಃ ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ತಿಳಿಯಾಗುತ್ತ ಹೋಗಿ, (ಕಡೆಗೆ) ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಾದಿಗಳು ಕೂಡ ತುಚ್ಛವೆಂಬ ಒಳ್ಳೇ ನಿರ್ಮಲವಾದ ವೈರಾಗ್ಯಬುದ್ಧಿಯು ಅವನಲ್ಲಿ (ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ) ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ॥ ೪೭ ॥

ರಜಸ್ತಮೋ(ಗುಣ)ಗಳೆಂಬ ಹೊಲಸಿನಿಂದ ಹೊಲಸಾದ ಚಿತ್ತವೇ (ಮಾತ್ರ) ಕಾಮವೆಂಬ ಗಾಳದಿಂದ ಎಳೆಯಲ್ಪಟ್ಟು, ಕ್ರೂರ ರೀತಿಯಿಂದ ಹಿಂಸೆಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವಿಷಯಗಳೆಂಬ ವಧ್ಯಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಈ ರಜಸ್ತಮೋಗುಣರೂಪ ಮಲವು ತೊಳೆದುಹೋಗಿ, ಜಳಜಳವಾಗಿ ತೊಳೆದ ಸ್ಫಟಿಕದ ಕಲ್ಲಿನಂತೆ, ಚಿತ್ತವೆಂಬ ಕನ್ನಡಿಯು ಪ್ರಸನ್ನವಾಗಿ ತಿಳಿಯಾಗಲು, ಬಾಹ್ಯವಿಷಯಗಳೊಳಗಿನ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳೆಂಬ ಅತಿ ಪ್ರಬಲವಾದ ಗಾಳಗಳೂ ಅದನ್ನು ಜಗ್ಗಲಾರವು. ಮತ್ತು ಅದರ ಹೊಲಸೆಲ್ಲ ಹರಿದುಹೋಗಿರುವದರಿಂದ ಕೇವಲ (ಹೃದಯದೊಳಗಿನ) ಅಂತರಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರೀತಿಯುಂಟಾಗಿ (ಅದು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ) ನಿಲ್ಲಹತ್ತುವದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

(ಮನದೊಳಗೇಳುವ) ಇಚ್ಛೆಗಳೊಳಗೆ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಚಲಿಸದೆ

(ನಮ್ಮ) ಬುದ್ಧಿಯು ಎಂದು ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತುವದೋ, ಅಂದೇ ಅದು ತಾನಾಗಿಯೇ ಅಂತರಾತ್ಮನ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳಿ, ಅವನೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಮಾಡ ಬೇಕೆಂದು ಯತ್ನಿಸಲಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ॥ ೪೮ ॥

ಆಮೇಲೆ (ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾಡಿ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ ದೊಡನೆ) ಕರ್ಮದ ಅಧಿಕಾರವೆಲ್ಲ ಮುಗಿದಂತಾಗಿ, ಅಂತಃಪ್ರವೃತ್ತಿಯೆಂಬ ಮಗನಿಗೆ ಭಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ವಹಿಸಿ, (ಕರ್ಮಗಳು) ತಮ್ಮ ಇತಿಕರ್ತವ್ಯ ವನ್ನೆಲ್ಲ ಮುಗಿಸಿಬಿಡುವವು:—

ಕರ್ಮಗಳು ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತೊಳೆದು, ಅದು ಅಂತರ್ಮುಖವಾಗು ವಂತೆ ಮಾಡಿ, ಇನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೆಲಸವಾದಂತಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿದು, ಮಳೆ ಗಾಲದ ಕೊನೆಯ ಮೋಡಗಳಂತೆ ಮಾಯವಾಗಿ ಹೋಗುವವು. ॥ ೪೯ ॥

ನಿತ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ ಇಷ್ಟು ಲಾಭವಾಗುತ್ತದೆಂದಮೇಲೆ:—

ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಯಸುವ (ಎಲ್ಲ) ಮುಮುಕ್ಷುಗಳು (ತಮ್ಮತಮ್ಮ) ಆತ್ಮಶುದ್ಧಿಯಾಗಬೇಕೆಂದು ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು (ತಪ್ಪದೇ) ಒಂದೇಸವನೆ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. ॥ ೫೦ ॥

ಇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ (ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಭಗವಂತನ) ವಚನವೂ ಪ್ರಮಾಣ ವಾಗಿದೆ:—

"ಧ್ಯಾನಯೋಗವನ್ನು ಬಯಸುವವನಿಗೆ ಕರ್ಮವೇ (ಧ್ಯಾನಯೋಗ್ಯ ತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವ) ಸಾಧನವು. ಅದೇ ಅವನಿಗೆ ಧ್ಯಾನಯೋಗವು ಸಾಧಿಸಿತೆಂದರೆ, ಮುಂದೆ ಶಮವೆಂದರೆ ಸಂನ್ಯಾಸವೇ ಅವನಿಗೆ (ಮೋಕ್ಷ) ಸಾಧನವಾಗುವದೆಂ"ದು ಸ್ಮೃತಿ (ಎಂದರೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ೬. ೩) ಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ. ॥ ೫೧ ॥

ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಧರ್ಮವು ಹುಟ್ಟುವದು. ಧರ್ಮವು ಹುಟ್ಟಿ ತೆಂದರೆ ಪಾಪವೆಲ್ಲ ತೊಳೆದುಹೋಗುವದು. ಪಾಪನಾಶದಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿ ಯಾಗುವದು. ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಂಸಾರದ ನಿಜವಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಎಷ್ಟೆಂಬುವದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ವೈರಾಗ್ಯವು ಹುಟ್ಟು ತ್ತದೆ. ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಮೋಕ್ಷಾಪೇಕ್ಷೆಯಾಗುವದು. ಮೋಕ್ಷಾಪೇಕ್ಷೆ

ಯಾವನು ಮೋಕ್ಷದ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಾಡಹತ್ತುವನು. (ಎಂದರೆ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂದು) ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತೊರೆದುಬಿಡುವನು. ಅದರಿಂದ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸವು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಅಂತರ್ಮುಖತೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಅಂತರ್ಮುಖತೆಯಿಂದ 'ತತ್ತ್ವಮಸ್ಯಾ'ದಿ–'ಆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ನೀನಿರುವಿ '–ಎಂಬವೇ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನದ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ "ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಇದ್ದು, ಬ್ರಹ್ಮನಾಗುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. ಉ. ೪. ೪. ೬), ಮತ್ತು "ವಿಮುಕ್ತನಾಗುವದರಿಂದ ಅವನು (ಸಂಸಾರದ ಕಟ್ಟಿನಿಂದ) ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ" (ಕಠ. ೫. ೧) (ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ) ಅವನು ಕೇವಲ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ:—

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಕರ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನದ ನಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅದು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗದೇ ಇರುವದರಿಂದ, ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ನಾಶ ಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ‖ ೫೨ ‖

ಕರ್ಮದಿಂದ ಸಾಧಿಸಬಹುದಾದ ಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ಕಾರ್ಯವು ಮೋಕ್ಷ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಯಾವ ಭಾವವೂ ಕರ್ಮವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ :—

ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಆಪ್ತಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಿಕೃತಿಯೆಂದು ಕರ್ಮಫಲವು * ನಾಲ್ಕು ತರದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮುಕ್ತಿಯು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದರೂ ಅಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕರ್ಮವು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾಗಲಾರದು. ‖ ೫೩ ‖

೨

†ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯ ವಾದದ ಖಂಡನೆಯು.

ಅದ್ವೈತ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯವು ಅಶಕ್ಯವು.

---

* ಮೇಲೆ ೨೪ನೆಯ ನುಡಿಯ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ೫೪–೬೬ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಟ್ಟಮತದ ಖಂಡನೆಯಿದೆಯೆಂದು ಸಾರಾರ್ಥವೆಂಬ ಟೀಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆಯೆಂದು ಈ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಹೀಗೆ ಕೇವಲ ಕರ್ಮವೇ ನೇರಾಗಿ ಎಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥವಾಗಲಾರದೆಂಬದನ್ನು ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನವರೆಗೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟೆವು. "ಜನರು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಹಿತವಾದವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅವುಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸಬೇಕೆನ್ನುವರು" (ನುಡಿ ೨೯) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಮುಮುಕ್ಷು, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಇವುಗಳ ಸ್ವಭಾವವೇನಿರುವದೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ಮುಕ್ತಿಯೊಳಗೆ ಯಾವದೇ ತರದ ಕರ್ಮವೂ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಲಾರದೆಂಬದನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿದೆವು. ಪರಂಪರೆಯಿಂದ (ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ) ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಕೂಡಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವವೆಂಬದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದೆವು. ಆದರೆ ಅಜ್ಞಾನನಾಶವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆತ್ಮಸ್ವಭಾವವನ್ನರಿತ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಒಂದಾದ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಕಾರಣವಲ್ಲದೆ, ಗೌಣವಾದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮುಖ್ಯ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಗೌಣಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಲಾರವೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ತೋರಿಸತಕ್ಕವರಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮೊದಲು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕರ್ಮದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಗೌಣ ಜ್ಞಾನವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹೇತುವಾಗಲಾರದೆಂಬದನ್ನು ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದೆ:—

(ಕರ್ಮದ ಅಂಗವಾದ) ಜ್ಞಾನವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕರ್ಮದೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಾವು ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನವರೆಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆ ಜ್ಞಾನವು **ಸಾಧ್ಯವೂ,** ಕರ್ಮವು ಅದಕ್ಕೆ **ಸಾಧನವೂ** ಆಗಿರುವವು. ಮತ್ತು **ಸಾಧ್ಯ ಸಾಧನಗಳೆರಡೂ** ಒಂದೇ **ಕಾಲದಲ್ಲಿ (ಒಂದೇಕಡೆಗೆ)** ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವದಂತೂ ಶಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬದು ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತವಾದ ಮಾತು. ॥ ೫೪ ॥

ಇನ್ನು ಎರಡೂ **ಸಮಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವದೂ** ಅಸಂಭವವೇ:—

ಕುರಿ ಮತ್ತು ಸಿಂಹಗಳಂತೆ ಕರ್ಮವು **ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಡುವಂತಹದೂ, ಜ್ಞಾನವು ಕೊಲ್ಲುವಂತಹದೂ** ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವೆರಡೂ ಕೂಡಿ **(ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ) ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ**ರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಕೂಡುವಿಕೆಯು ಅಸಂಭವವೇ (ಸರಿ.) ॥ ೫೫ ॥

ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳ ನಡುವೆ ಈ **ಬಾಧ್ಯ-ಬಾಧಕ** ಸಂಬಂಧ ವಾದರೂ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂತು, ಎಂದರೆ:—

(ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೇತುವಾದ) ಅವಿದ್ಯೆಯು ವಸ್ತುಗಳ **ಸುಳ್ಳುರೂಪಕ್ಕೆ** ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ವಿದ್ಯೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ (ವಸ್ತುಗಳ **ನಿಜರೂಪಕ್ಕೆ** ಸಂಬಂಧಿಸಿ)ರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅವುಗಳ ಕೂಡುವಿಕೆಯೆಂದರೆ ಸೂರ್ಯ ಮತ್ತು ಕತ್ತಲೆಗಳ ಕೂಡುವಿಕೆಯಂತೆಯೇ ಸರಿ. ॥ ೫೬ ॥

ಆದುದರಿಂದ ಯಾವನ ಜ್ಞಾನವು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯನಾದ, (ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ) ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಇರುವನೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಂಡಿರುವದೋ, ಅಂಥವನ ಮೇಲೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡ(ಲೇ)ಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ಯಾವ ವಾಕ್ಯಗಳ ಆಟವೂ ನಡೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ :—

(ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಬಹುದಾದ) 'ಬೃಹಸ್ಪತಿ'ಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಯಾಗವನ್ನು (ಒಬ್ಬಾನೊಬ್ಬ) ಕ್ಷತ್ರಿಯನು ಎಂದೂ ಮಾಡಲುದ್ಯುಕ್ತನಾಗುವದಿಲ್ಲ. (ಅಥವಾ) 'ನಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ (ವರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ) ಅಭಿಮಾನಪಡುವ (ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು) ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿಹಿತವಾದ (ಯುದ್ಧಾದಿ) ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಮುಂದುವರಿಯನು. ॥ ೫೭ ॥

ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದೊಳಗಿನ ಮಾತೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯಕ್ಕಾದರೂ ಹತ್ತುವದು :—

'ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ'ವೆಂದು ಸ್ಥೂಲೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಯಾವ ಜಡಧರ್ಮವೂ 'ನೀನಲ್ಲ'ವೆಂದು ಹೇಳುವ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ, (ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ) ಎಲ್ಲದರ ಬುಡಕ್ಕೂ ಉಳಿಯುವವನೇ (ಎಂದರೆ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೇ) 'ನಾನೆ'ಂಬ (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ) ಅನುಭವದಿಂದ (ಮನ

ದೊಳಗಿನ) ಸಂಶಯಗಳೆಲ್ಲ ತೊಲಗಿಹೋಗಿ, ದೇಹಾದಿ ವಸ್ತುಗಳೇ ಜಡವೆಂದು (ಮತ್ತು ಎಂತೆಯೇ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು) ಕಾಣಹತ್ತಲು, ದೇಹ ಮೇಲಿನ ಮಮತೆಯೇ ದೂರಾಗುವದು. (ಹಾಗೆ ಕೃತಕೃತ್ಯನಾದವನಿ ತಾನು ಮಾಡಬೇಕಾದ) ಯಾವ ಕೆಲಸವೂ ಕಾಣಿಸಲಾರದೆಂ(ಬದು ಸ್ಪಷ್ಟ ವಲ್ಲವೇ ?) ॥ ೫೮ ॥

ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ (ಒಂದು ಸುಲಭವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ :—

ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಾಡಿದ ಆನೆಯ ಮರಿಯನ್ನೇ (ಎಂದರೆ ಆನೆಯ ಮರಿಯ ಮಣ್ಣಿನ ಗೊಂಬೆಯನ್ನೇ) ನಿಜವಾದ ಆನೆಯೆಂದು ತಪ್ಪುತಿಳ ಕೊಂಡು, (ಅಜ್ಞವಾದ ಚಿಕ್ಕ) ಮಗುವು (ಅದರ ಬಗ್ಗೆ) ಸಿಕ್ಕಸಿಕ್ಕಂ ನೂತನಾಡುತ್ತಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ, ತಿಳಿಗೇಡಿಯಾದವನು ದೇಹಾದಿಗಳೇ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂದು (ಪೂರಾ) ಮರುಳುಗೊಂಡು (ಮನಬಂದಂತೆ) ನಡೆಯ ಹತ್ತುತ್ತಾನೆ. ॥ ೫೯ ॥

ಆದರೆ ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ * ಕೂಡಿ ಲಾರವೆಂದು ಹೇಳುವದು (ಮಾತ್ರ) ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವ ಕಾರಣವಾಗಿ ಕರ್ಮವು (ಅದರ) ಫಲವಾಗುವದೋ ಅಂಥಲ್ಲಿ (ಜ್ಞಾ ಕರ್ಮಗಳ) ಕೂಡುವಿಕೆಯನ್ನು ನಮ್ಮಪ್ಪನಾದರೂ ತಪ್ಪಿಸಲಾರನು (ಇನ್ನು ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳು ಕೂಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೆಲ್ಲಿ ? ಕೂಡದಿರು ಸಂದರ್ಭಗಳೆಲ್ಲಿ ?) ಎಂಬದನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಉದಾ ಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ :—

(ಕತ್ತಲೊಳಗೆ ಮನಕಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವ) ಕಂಬವೇ ಕಳ್ಳನೆಂದ ಭಯಪಟ್ಟು ಓಡಿಹೋಗುವ ಮನುಷ್ಯನಂತೆ, (ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ) ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಂಡು (ಅಜ್ಞಾನಿಯು) ಕರ್ಮ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ॥ ೬೦ ॥

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವಾಗಿ ಕರ್ಮವು ಅದರ ಫಲವಾ

---

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ರುವದೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದೋ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಇದೇ ಮಾತು ಹತ್ತುವದೆಂ(ದು ತಿಳಿಯಬೇಕು). ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳು ಒಂದೇಕಾಲಕ್ಕಾಗಲಿ, ಕ್ರಮ ವಾಗಿಯಾಗಲಿ, (ಒಟ್ಟುಗೂಡಿ) ಕೂಡಲಾರವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ವಿಷಯವಾವುದೆಂದರೆ :—

ಕಂಬವು ಕಂಬವೇ ಇರುವದೆಂಬ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು ಹೇಗೆ ಓಡುವ ದಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಲಾರದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮಾನುಭವವು ಕರ್ಮಪ್ರವೃ ತ್ತಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಲಾರದೆಂ (ದು ಅರ್ಥವು.) ॥ ೬೧ ॥

ಗೌಣವಾದುದರ ಸ್ವಭಾವವಾದರೂ:—

ಯಾವುದು ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗನುಸರಿಸಿ ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳುವದೋ, ಅದು ಆ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಗೌಣ ವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. (ಎಂದಮೇಲೆ) ಮುಖ್ಯವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಸಂಹಾರಮಾಡುವ ಜ್ಞಾನವು, ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಗೌಣವಾದುದೆಂ(ದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಬೇಕು?) ॥ ೬೨ ॥

ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವ ವೇದಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡದೊಳಗೆ ಮಾತ್ರ) ಹೇಳಿದ್ದುದಾದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಗೌಣವಾಗ ಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದರ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದರ (ಉಲ್ಲೇಖವು) ಕಂಡುಬರುವದೋ ಅದು ಮೊದಲಿನದರ ಅಂಗವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ॥ ೬೩ ॥

(ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲಿಂದ ಹೀಗೆ) :—

ನಮಗೆ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು, ನಮ್ಮ ಮೋಹವನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಜ್ಞಾನವು, (ಹೇಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೂ) ಕರ್ಮದೊಡನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿ, ಗೌಣ ವಾಗಲಿ ಆಗಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ॥ ೬೪ ॥

(ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳ) ಕೂಡುವಿಕೆಯು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ (ಕರ್ಮವಾದಿಯೂ ಸಹ) ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇ ಬೇಕಾಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ :—

(ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮದೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರಬೇಕಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ನೀನೂ ಎಂದರೆ ಕರ್ಮವಾದಿಯೂ ಒಪ್ಪುತ್ತೀ. ಎಂದಮೇಲೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ನಿನಗೂ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ) ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡದಿರುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಇರಲಾರದಲ್ಲವೇ? (ಮತ್ತು) ಆ ಜ್ಞಾನವಾದರೋ ಕರ್ಮಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಮಾಡುವಂಥಹದು. ಆದುದರಿಂದ ಕರ್ಮವು ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನದ ಸಮೀಪಕ್ಕೂ (ಕೂಡ) ಸುಳಿಯ ಲಾರದು. ॥ ೬೫ ॥

ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳು ಕೂಡಿರಲಾರವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಕಾರಣವುಂಟು :—

ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳ **ಹೇತು**ಗಳೂ, **ಕಾರ್ಯ**ಗಳೂ, **ಸ್ವರೂಪ**ಗಳೂ ಎಲ್ಲವೂ ಕತ್ತಲೆ ಬೆಳಕುಗಳಂತೆ (ಒಂದಕ್ಕೊಂದು) ವಿರುದ್ಧವೇ ಆಗಿರುವವು. (ಆದುದರಿಂದಲೂ) ಅವುಗಳ ಗೆಳೆತನವು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ॥ ೬೬ ॥

ಹೀಗೆ (ಈ ವಿಷಯವನ್ನು) ಮುಗಿಸುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ (ದುಷ್ಟ) ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬಲದ ಮೇಲೆ ಕೈಯೂರಿದ * ಕೆಲವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಾಗುವ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆ'ಂಬ ಅನುಭವವು ಹುಟ್ಟಿ ದೊಡನೆಯೇ, ಅಜ್ಞಾನವು ಅದರಿಂದ ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮತ್ತೇತ ರಿಂದ ಅದು ನಾಶವಾಗುವದೆಂದರೆ, ಪ್ರತಿದಿನವೂ (ತಪ್ಪದೇ) ದೀರ್ಘಕಾಲದ ವರೆಗೆ (ಒತ್ತಟ್ಟಿಗೇ) ಕುಳಿತುಕೊಂಡು ('ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನು, ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮ ನೆ'ಂಬ) ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬೆಳಿಸುತ್ತ ಹೋದರೆ ಮಾತ್ರ, (ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಭಾವನೆಯ ಬಲದಿಂದ) "ದೇವಭಾವವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡು, ಮುಂದೆ (ಮರಣಾನಂತರ) ತಾನೂ ದೇವನೇ ಆಗುವನು" (ಬೃ. ಉ. ೪. ೧. ೨) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವಂತೆ, (ಅದರಿಂದ) ಅಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ಸಂಪೂ ರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುವದು. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು— (ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಆಯಾ † ವಾಕ್ಯಗಳೊಳಗಿರುವ ವಿವಿಧ ಪದಗಳಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ

---

* ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ಮೇಲೆ ೯ನೆಯ ನುಡಿಯ ಗದ್ಯಭಾಗದ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಬೋಧಿತವಾಗುವ **ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳ** ನಡುವಿರುವ ಸಂಬಂಧ ವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ದ್ವೈತಾತ್ಮಕವಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯ ಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂ'ಬ ವಿಜ್ಞಾನವಾದರೂ 'ನಾನು', 'ಬ್ರಹ್ಮನು', 'ಇದ್ದೇನೆ' ಇತ್ಯಾದಿ ಪದಾರ್ಥಗಳ ನಡುವೆ) ಸಂಬಂಧವಿರುವ ದೆಂಬದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು (ಅದ್ವಿತೀಯ) ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವದು ಕೂಡ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗಂಗಾನದಿಯ ಪ್ರವಾಹದಂತೆ ಒಂದೇಸವನೆ ('ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನು, ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂ'ದು) ಬಿಟ್ಟುಬಿಡದೆ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತ ಹೋದರೆ, ಅದ ರಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಜ್ಞಾನ (ಅಥವಾ ಅನುಭವವು) ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. "ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, (ಮುಮುಕ್ಷುವಾದ) ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಅದನ್ನೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂ''ದು (ಬ್ಬ. ಉ. ೪. ೪. ೨೧) ವೇದವು ಹೇಳುವಂತೆ, ಮುಂದೆ ಈ ಅನುಭವವೇ ಅಜ್ಞಾನಕತ್ತಲೆ ಯನ್ನು ಬೇರುಸಹಿತವಾಗಿ ಕಿತ್ತಿಹಾಕುವದು—ಎಂದು ಹೇಳುವರು. (ಈ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷದವರಿಗೆ 'ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದಿ'ಗಳೆಂದು ಹೆಸರು.) ಆದರೆ ಇವೆ ರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳು ಸುಳ್ಳೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಳಗಿನ ನುಡಿಯುಂಟು.

ವೇದಾಂತದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ *ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ಒಂದೇ ಏಟಿನಿಂದ ಕರ್ಮ, ಕರ್ತೃ ಮೊದಲಾದ ದ್ವೈತರೂಪದಿಂದ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೆಲ್ಲ ಚಂಡಾಡಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವುಗಳ (ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳ) ಗೆಳೆತನವಾಗುವದೇ ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. || ೬೭ ||

---

* ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನವು ಅನಾವಶ್ಯಕವೆಂದು ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಮೊದಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದಲ್ಲದೆ ನಂತರ ವಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ೩ನೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮೦–೧೨೬ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದರ ವಿಸ್ತೃತ ವಿವೇಚನೆ ಬಂದಿದೆ. ೩. ೯೦ ನೋಡಿರಿ. ಮತ್ತು ಈ ವಿಷಯದ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

(* ಭೇದಾಭೇದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯ ಖಂಡನೆ.)

ಹೀಗೆ ಇಷ್ಟೋತ್ತಿನವರೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಬಹುತ್ವವಿಲ್ಲದವನೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವವರ ಪಕ್ಷಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳ ಗೆಳೆತನವು ಅಶಕ್ಯವೆಂದು ತೋರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈಗ ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಹಿಡಿದು ನೋಡಿದರೂ ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಈ (ಪಕ್ಷದ) ಎದುರಾಳಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ (ಸಹ ಓದುಗರ) ನಂಬಿಗೆಯು ಹುಟ್ಟಲಾರದಂತೆಯೇ ನಾವು ಮಾತನಾಡಿ (ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ):—

ಬ್ರಹ್ಮನು ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಗಳಹುವ (ಎಂದರೆ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ ಅಥವಾ ಭೇದಾಭೇದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೊಪ್ಪುವ) ವಾದಿಯ ಮತವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಕೂಡ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳ ಸ್ನೇಹವು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ॥ ೬೮ ॥

(ಬ್ರಹ್ಮನು ಬಹುರೂಪನೆಂದು ಹೇಳುವವರಲ್ಲಿಯೂ †ಮೂರು ಒಳಬಣಗಳಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ.) ಅವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅವುಗಳ ದೋಷಗಳನ್ನೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ತೋರಿಸಿಕೊಡಬಹುದು:—

(ಅವರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಕ್ಷದವರಂತೆ) ಬ್ರಹ್ಮವು (ಸಂಸಾರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ) ನಮ್ಮ (ಎಂದರೆ ಜೀವಾತ್ಮರ) ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರಬಹುದು; ಅಥವಾ (೨ನೆಯ ಪಕ್ಷದವರಂತೆ) ಅದೆಂದಿಗೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. (ಆದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಸಹ ಕರ್ಮವು ಮಾತ್ರ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಲಾರದು.) ಮೊದಲಿನವರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗದಿರುವ

---

* ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮೇಲೆ ೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಗದ್ಯಭಾಗದ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† (೧) ಬ್ರಹ್ಮವು ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. (೨) ಬ್ರಹ್ಮವು ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ (೩) ಬ್ರಹ್ಮವು ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅಹುದು; ಮತ್ತು ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ, ಎಂದರೆ ಸ್ವರೂಪವಾಗದೆಯೂ ಇದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದ ಖಂಡನೆಯು ೭೦, ೭೩–೭೭ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆ. ೭೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ೨ನೆಯ ಪಕ್ಷದ ಖಂಡನೆಯಿದೆ. ೭೨ ಮತ್ತು ೭೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ೩ನೆಯ ಪಕ್ಷದ ಖಂಡನೆ ಬಂದಿದೆ.

ದಕ್ಕೆ ಮೋಹವೇ ಕಾರಣವಾಗುವದು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೇ ಮೋಕ್ಷವು. ಆ ಬ್ರಹ್ಮವಂತೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ನಾವು ಅರಿಯದಿರುವದಕ್ಕೆ ತಿಳಿಗೇಡಿತನವೊಂದೇ ಕಾರಣವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಏನೂ ಇರಲಾರದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಮತ್ತು) ಎರಡನೆಯವರಿಗೆ (ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮ) ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗದ್ದರಿಂದ (ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಲಿ, ಕರ್ಮದಿಂದಾಗಲಿ ಮೋಕ್ಷವೇ ಎಂದಿಗೂ ಸಿಕ್ಕುವಂತಿಲ್ಲ.) ॥ ೬೯ ॥

(ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಂತೆ) ತಾನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಇದ್ದುದಾದರೆ, ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು (ತಾನಾಗಿಯೇ) ಸಿಕ್ಕೇ ಇರುವದೆಂತಲೂ, (ಆ ಪಕ್ಷದ ಅನುಯಾಯಿಗೆ) ಇಂತಹ (ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಾದ) ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗದಿದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ರಾಕ್ಷಸರಿಗೆ ಒಪ್ಪುವಂತಹ (ಅವನ) ತಿಳಿಗೇಡಿತನವೇ ಕಾರಣವೆಂತಲೂ (ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಮತ್ತು) :—

ಆ ತಿಳಿಗೇಡಿತನವೆಂಬ ಪರದೆಯನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆಯಬೇಕಾದರೆ ಕರ್ಮಗಳು (ನಮಗೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ) ಸಹಾಯ ಮಾಡಲಾರವು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಫಲವು ಸಿಕ್ಕುವಂತಿರುವದರಿಂದ ಕರ್ಮವು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗುವದು. ॥ ೭೦ ॥

(ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಂತೆ) ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವನಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿ, (ಮೂಲತಃ) ಅನಾತ್ಮನೇ, (ಎಂದರೆ ತನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದವನೇ) ಆಗಿದ್ದರೆ, ಇಂಥಲ್ಲಿ (ಸಾಧಕನ) ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವಾಗಲಿ, ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅವೆರಡೂ ಕೂಡಿಯಾಗಲಿ ಕಾರಣವಾಗಲಾರವು. (ಯಾಕೆಂದರೆ) ಸಾಧಕನಾದ ಜೀವನು ತಾನೇ ಸ್ವತಃ (ಸಾಧ್ಯನಾದ) ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಮೂಲತಃ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನು. ಆದುದರಿಂದ ಜೀವನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಾದರೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂಬದೂ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದಂತೆಯೇ ಸರಿ:—

(ಸ್ವಭಾವತಃ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ) ಒಂದು ಯಾವುದೇಕಾರಣದಿಂದಾದರೂ ಮತ್ತೊಂದರ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದ

ಲಾರದು, (ಹೇಗೆಂದರೆ) ಅದು ಬೇರೆ * ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದಾಗ (ಒಂದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ) ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಾಗಲಾರದು. ಮೊದಲಿನ ವಸ್ತುವು ನಾಶವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದರ ರೂಪವಾಗುವದೆಂದೆನ್ನಬೇಕಾದರೆ (ಅದು ಆಗ ನಾಶವೇ ಆಗಿ ಹೋಗಿರುವ ದರಿಂದ) ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವ ದಾದರೂ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ॥ ೭೧ ॥

(ಇನ್ನು, ಭೇದಾಭೇದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಂಸಾರದಶೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಆತ್ಮನೂ ಅಲ್ಲ; ಅನಾತ್ಮನೂ ಅಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅದು ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವೆರಡೂ ಇರುವ ದೆಂದು ಹೇಳುವ) ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷಕ್ಕಂತೂ (ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪುನಃ ಪುನಃ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಬೇಕೆಂಬ) ವಿಧಿಯು (ಮಾತ್ರ ಹತ್ತಬಹುದಲ್ಲದೆ, ಕರ್ಮವಿಧಿಯು ಎಂದಿಗೂ ಹತ್ತಲಾರದು) :—

ಹೀಗೆ ದ್ವೈತ(ವೆಂದರೆ ಭೇದ ಮತ್ತು ಅಭೇದವೆರಡೂ) ನಿಜವೆಂದು ನಂಬಿ ದುಃಖಪಡುವವರು ಕೂಡ ಪರಮಾತ್ಮನ (ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ) ಅನುಕೂಲವಾದ ('ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ'–'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ'ಂಬ) ಜ್ಞಾನೋಪಾಸನೆಯಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಲ್ಲದೆ, ಆತ್ಮ (ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ) ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಅವರಿಗೆ (ಎಂದಿಗೂ) ಮುಕ್ತಿಯು ದೊರೆಯಲಾರದು. (ಮತ್ತು ಕರ್ಮಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ † ಅವಕಾಶವೂ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು.) ॥ ೭೨ ॥

(ಈಗ ಮತ್ತೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ವಿಚಾರಿಸುವ.) ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಂತೂ (ಜ್ಞಾನ

* ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದಾಗಬಹುದೆಂದು ತಿಳಿದರೂ, ಅದು ಯಾವಾಗ? (೧) ಅವೆರಡೂ ಇನ್ನೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದಾಗಲೋ? ಅಥವಾ (೨) ಒಂದು ನಾಶವಾಗಿ ಹೋದಾಗಲೋ? ಎರಡೂರೀತಿಯಿಂದ ಹೀಗಾಗುವದು ಅಸಂಭ ವವೇ ಸರಿ.

† ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಧ್ಯ–ಸಾಧಕರಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಭೇದವಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿದರೇ ಮಾತ್ರ ಕರ್ಮವು ಶಕ್ಯವಿದೆ; ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಇಲ್ಲ.

ವಿಧಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಕರ್ಮವಿಧಿಯೇ ಆಗಲಿ) ಯಾವ ವಿಧಿಯೂ ಸಂಭವಿಸು ವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ :—

ಎಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವನ್ನು ಕಾಣಲಾರದೆ, ವಿವಿಧವಾಗಿ ಹಬ್ಬಿದ ವಸ್ತು (ಜಾಲ)ವೆಲ್ಲ ತನ್ನ ರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದೆಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೊಡನೆ ಒಂದಾದವನಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಏಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತ ನಾಗಬೇಕು ? ॥ ೭೩ ॥

(ಈ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ದೋಷವನ್ನೊಡ್ಡಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ) ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ (ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿದ್ದ) ಕಾರಣಗಳು (ಆಯಾ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳಷ್ಟೇ? ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಆಯಾ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳಿಗನು ಸರಿಸಿಯೇ ಕರ್ಮಗಳು ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವವು. ಆದರೆ ಈ ಪಕ್ಷಕ್ಕನುಸರಿಸಿ) ಇವೆಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳು (ಎಂದರೆ ನಾಲ್ಕೂ ವರ್ಣಗಳೂ ನಾಲ್ಕೂ ಆಶ್ರಮ ಗಳೂ) ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಹತ್ತುವ ಸಂಭವವೂ ಇದೆ; ಅಸಂಭವವೂ ಇದೆ. ಅದರಿಂದ ಸರ್ವಕರ್ಮಸಂಕರವಾಗುವದು. (ಎಂದರೆ ಒಬ್ಬರು ಮಾಡ ಬೇಕಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಮಾಡಹತ್ತುವರು. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಆಯಾ ಜನರು ಆಯಾ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ **ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ** ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ.) ಯಾಕೆಂದರೆ :—

(ಈ ಪಕ್ಷದಂತೆ) ಜೀವನು (ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೂ ಅಹುದು; ಕ್ಷತ್ರಿಯನೂ ಅಹುದು; ವೈಶ್ಯನೂ ಅಹುದು; ಶೂದ್ರನೂ ಅಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವರು. ಮತ್ತು ಜೀವನಾದರೂ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಜೀವನಿಗೂ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಜೀವನು) ಎಲ್ಲ ಜಾತಿ (ಅಥವಾ ವರ್ಣ ಮತ್ತು ಆಶ್ರಮ) ಮೊದಲಾದವುಗಳುಳ್ಳವನೂ ಆಗುವದರಿಂದ, (ಅವನಿಗೆ ಇಂತಹ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ) ಕಾರಣವು ಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ಉಳಿಯಲಾರದು. ಮತ್ತು (ವರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ) ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ (ವರ್ಣ ಮತ್ತು ಆಶ್ರಮಗಳಿಲ್ಲದೇ ಯಾವನೂ) ಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ॥ ೭೪ ॥

ಶಂಕಾ :— (ಅದೇಕೆ? ಜೀವಾತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿದ್ದರೂ) ಆಯಾ **ದೇಹದ** (ಮೇಲಿನ) **ಅಭಿಮಾನ**ದಿಂದ (ತಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದೂ, ಕ್ಷತ್ರಿಯನೆಂದೂ) ತಿಳಿದು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆ, **ಕರ್ಮವ್ಯವಸ್ಥೆ**ಯು ಹತ್ತಬಹುದಲ್ಲ !

ಸಮಾಧಾನ :— (ಹೀಗೆಂದರೆ) ಅದೂ ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

ದೇಹವೇ ನಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವು ರಾಕ್ಷಸರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪುವಂತಹದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಲ್ಲಿ ಇರಲಾರದು. ಆಸುರವಾದರೇನಾಯಿತು? ಅದು ಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಲ್ಲ ನಿರರ್ಥಕವಾದಂತಾಗುವದು. ॥ ೭೫ ॥

ಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುತಂತ್ರವು; ಕರ್ಮವು ಅವಸ್ತು ತಂತ್ರವು (ಎಂದರೆ ಪುರುಷಾಧೀನವು); ಮತ್ತು ಕರ್ಮವೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವದು. ಆದುದರಿಂದ * ಏಕಕಾಲಕ್ಕಾಗಲಿ, ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಲಿ, ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳ ಸಹವಾಸವು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿದರೂ ' ಮುಳುಗುವ ಮನುಷ್ಯನು ಹುಲ್ಲುಕಡ್ಡಿಯನ್ನೂ ಹಿಡಿಯಲೆತ್ನಿಸುವಂತೆ ಕರ್ಮವಾದಿಯು ಎನ್ನಬಹುದು: (ಅದರಲ್ಲೇನಿದೆ?) ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನೂ ಸಹ ದೇಹಾದಿಯೇ ನಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹಿಡಿದು (ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲುದ್ಯುಕ್ತನಾಗಬಹುದು— ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ) :—

ಅಂತಹ (ಸುಳ್ಳು) ಜ್ಞಾನಿಯು ಮೂಢತನವನ್ನು ಹೊಂದಿದಂತೆಯೇ ಸರಿ. ಎಂದಮೇಲೆ ಅವನು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕವನೇ! (ಯಾಕೆಂದರೆ) ದಡ್ಡನನ್ನು ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ತಿರುಗಿಸುವದು ಯಾವನಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ॥ ೭೬ ॥

(ಮತ್ತು ಈ ಪಕ್ಷದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಸಾಧಕನಿಗೆ) ಕರ್ಮವು **ಸಿದ್ಧವೇ** ಇರುವದರಿಂದ, ಅದು **ಸಾಧ್ಯ**ವಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

---

* ಏಕಕಾಲಕ್ಕಾಗಲಿ = ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳು ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಾಗಲಿ. ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಲಿ=ಕರ್ಮವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ಗೌಣವಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕರ್ಮವು ಗೌಣವಾಗಲಿ ಆಗಿ.

(ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ **ಸಾಮಾನ್ಯ** ಮತ್ತು **ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ**ಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳಷ್ಟೇ? ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಎರಡುತೆರನಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಒಂದಾಗಿಯೂ, ಅದರೊಳಗಿನ ವಿಶೇಷಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನೇಕವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ) ಕರ್ಮವಾದರೂ (ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ) ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಲಿ, ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಲಿ (ಎರಡರಲ್ಲೊಂದು) ಇರಲೇ ಬೇಕು. (ಆದುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಕ್ಕಾದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳೆಂಬ ಧರ್ಮಗಳಿದ್ದಂತಾಯಿತು. ಅರ್ಥಾತ್ ಕರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆದಂತಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಕರ್ಮವೂ ಸಹ ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆದಂತಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಈ ಪಕ್ಷದ) ಸಾಧಕನಿಗೆ ಉಸಿರು ಬಿಡುವದೂ, ಉಸಿರನ್ನು ಎಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದೂ ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಕರ್ಮವೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದು. (ಮತ್ತು ತನ್ನ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಂತೂ ಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು ಯಾವ ಕರ್ಮವೂ ಸಹಾಯಕವಾಗಲಾರದು.) ಆದುದರಿಂದ ಅಂಥವನಿಗೆ (ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ) ವಿಧಿಯೇನೂ ಆವಶ್ಯಕವಿಲ್ಲ. ॥ ೭೭ ॥

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ :—ಹಾಗಾದರೆ (ಮೇಲೆ ೭೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ, 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವು ಅಹುದು, ಮತ್ತು ಅಲ್ಲ'ವೆಂಬ ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷಕ್ಕನುಸರಿಸಿರುವ) ಭೇದಾಭೇದ ಸ್ವರೂಪದ ಬ್ರಹ್ಮವಿರುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವ! (ಯಾಕೆಂದರೆ) ಆದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ (ಅಭೇದ) ರೂಪವು ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದು, ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೆ ಭೇದರೂಪವು ವಿಷಯವಾಗುವದು.

ಉತ್ತರ:— ಆದರೆ ಈ ಭೇದಾಭೇದಪಕ್ಷವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ— 'ಇದು ಉಳಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ' ಎಂದು (ಮೊದಲಾಗಿ) **ಅಭೇದ**ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿದ ಹೊರತು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆಯೂ **ಭೇದ**ವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.

(ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಈ ನ್ಯಾಯವು ಹತ್ತುವದರಿಂದ), ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯದೇ ಹೋದರೆ (ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಿಂದ) **ಭಿನ್ನ-ಅಭಿನ್ನ** (ವಾಗಿರುವ ಇಂತಹ) ಪದಾರ್ಥಗಳು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಂತೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ! (ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದೇ ಸರಿಯಲ್ಲ.)

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ :— ಆದರೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಹ ಇಂತಹ ಭೇದಾಭೇದರೂಪದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು (ನಾವು) ಕಲ್ಪಿಸುವೆವು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ಅಥವಾ ವಿಚಿತ್ರಕಲ್ಪನೆಯಾದರೂ, ಆದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ ಕರ್ಮಕಾಂಡಗಳೆರಡೂ ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವವು.)

ಉತ್ತರ:— (ಹಾಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ಕೂಡ ಕೆಳಗೆ ವಿವರಿಸಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷವು ಆ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಭೇದ ಮತ್ತು ಭೇದಗಳೆಂಬ) ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುವದರಿಂದ, (ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಕೂಡ (ಜೀವಗಳಿಂದ) **ಅಭಿನ್ನ**ವೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ, **ದುಃಖಿ**ಯೇ ಆಗಬೇಕಾಗುವದು! ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕೆಳಗಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

(ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜೀವಿಗಳಿಂದ) ಭಿನ್ನವಾಗಿಲ್ಲೆಂದೂ, ವಿಶೇಷಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ, ನಿನ್ನ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ದುಃಖಿಯಾಗಬೇಕಾಗುವದು. (ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅದರಲ್ಲಿ ದುಃಖಿಗಳಾದ ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳೂ ಒಂದಾಗುವದರಿಂದ) ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳ ದುಃಖವು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಅದರ ಪಾಲಿಗೆ ಬರಬೇಕಾಗುವದು! (ಹೀಗೆ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವಿಗಳಿಗಿಂತ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಹೆಚ್ಚು ದುಃಖಮಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನಾದರೂ ಜನರು ಏಕೆ ಇಚ್ಛಿಸಬೇಕು? ಮತ್ತು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ) ಆತ್ಮನ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ನಿನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯಾದರೂ ಎಂತಹದು? ॥ ೭೮ ॥

ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳ ಗೆಳೆತನವು ಅಶಕ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಯುಕ್ತವೇ ಅಹುದೆಂದು ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—

ಕತ್ತಲೆಯು ಸೂರ್ಯನ ಭಾಗವಾಗುವಂತೆ, ಚಳಿಯು ಬೆಂಕಿಯ ಭಾಗವಾಗುವಂತೆ, ಉಷ್ಣತೆಯು (ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ತಣ್ಣಗಿರುವ) ನೀರಿನ ಭಾಗವಾಗುವಂತೆ ಮಾತ್ರ ಕರ್ಮವು ಜ್ಞಾನದ ಭಾಗವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ !!! (ಎಂದರೆ ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.) ॥ ೭೯ ॥

೩

೯–೧೯ ಶ್ಲೋಕಗಳೊಳಗಿನ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷೀಯ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಬಹುದು.

(ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನ ವರೆಗೆ) ಸಕಾರಣವಾಗಿ ತೋರಿಸಿದಂತೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು (ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ) ಖಂಡಿತವಾದಂತಾಗಿರುವದು. (ಹೊಸದಾಗಿ) ಹೇಳಬೇಕಾದುದು ಏನೂ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ * ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಕರ್ಮದಂತೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದವರು (ಮುಂದೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು) ಪರಿಹರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಏನಾದರೂ ತುಸು ಮಾತನಾಡುವದು (ಸರಿಯಾದುದರಿಂದ ಕೆಳಗಿನ ನುಡಿಯನ್ನು) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :—

"ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯು ಸಿಕ್ಕುವಂತಿರುವದರಿಂದ. ." ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಅನುಚಿತವಾದ ಎಷ್ಟೋ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೀನು ಹೇಳಿದಿ. ಆದರೆ ಅದೆಲ್ಲ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲವೆಂಬದು (ಮನದಟ್ಟಾಗುವಂತೆ) ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವೆವು. ॥ ೮೦ ॥

ಕಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮಗಳ ತ್ಯಾಗವು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಕಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮಗಳ ತ್ಯಾಗವನ್ನು (ನೀನು) ಸಿದ್ಧಮಾಡಲೆಳಿಸುವಿಯಷ್ಟೇ? ಆದರೆ ಆತ್ಯಾಗವನ್ನು ಆಚರಿಸುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಫಲೋನ್ಮುಖವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಭೋಗದಿಂದ, ಫಲೋನ್ಮುಖವಾಗದಿರುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತದಿಂದ–ಹೀಗೆ ಗತಕಾಲೀನ

---

* ಈ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದದ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಎರಡುರೀತಿಯಿಂದ ತೊರೆಯುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. (ಇವುಗಳ ಹೊರತಾಗಿ) 'ಆತ್ಮನು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಆಗುವ ಮೂರನೆಯದೊಂದು ಕರ್ಮತ್ಯಾಗ ಪದ್ಧತಿಯಿದ್ದರೂ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿರುವ ನೀನು (ಎಂದರೆ ಕರ್ಮವಾದಿಯು) ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಕೊಳ್ಳಲಾರಿ. ಎಂದಮೇಲೆ (ನಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕನುಸರಿಸಿ) (ಕರ್ಮ) ಫಲವು ಉಣ್ಣಲ್ಪಡದೇ ಉಳಿದಿರುವ (ಮತ್ತು ಇನ್ನೂ) ಫಲೋನ್ಮುಖ ವಾಗದಿರುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವದು ಯಾವನಿಗೂ– (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ) ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಕೂಡ– ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಅವುಗಳ ಫಲಗಳು ಆರಂಭ ವಾದೊಡನೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡಬೇಕೆಂದರೆ ಆಗೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಉಪಭೋಗ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತಗಳ ವಿನಾ ಭೂತಕಾಲೀನ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ) ಬಿಡುಗಡೆಯೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಒಂದು ವೇಳೆ ನಮ್ಮ ಮನಸಿನೊಳಗೆ ಏನಾದರೊಂದು ಕರ್ಮವನ್ನು) ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಅದನ್ನು (ಮಾಡತಕ್ಕವರಿದ್ದರೆ) ಅಂತಹ ಕೆಲಸವನ್ನು ಬಿಡುವದು ಮಾತ್ರ ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಅಲ್ಲಿ) ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ, ಬಿಡುವದಕ್ಕೂ ಮಾಡುವವನು (ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ) ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ (ಅದೇ ಆ) ಕೆಲಸವೊಮ್ಮೆ ಮುಗಿದುಹೋಯಿತೆಂದರೆ ಈ ತರದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವದು. ಆದರಿಂದ ನೀನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಲೆಳಸುವ (ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವನ್ನು) ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ತರುವದು ಅಶಕ್ಯವು. (ಮತ್ತು ಆದರಂ ತೆಯೇ ಮುಂದೆ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿನ್ನ) ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯಾದರೂ ಅಶಕ್ಯವಿರುವದರಿಂದ ಅದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಯಾಕೆಂ ದರೆ) ಜೀವವಿರುವವರೆಗೂ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮಗಳ ನ್ನಾಗಲಿ 'ನಾನು ಮಾಡುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂ'ದು ಒಳ್ಳೇ ಬುದ್ಧಿಶಾಲಿಗಳೂ ಕೂಡ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೇಳಲಾರರು. (ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಅಂಥವರಿಂದಲೂ ಸಹ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ) ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ತಪ್ಪುತಡೆಗಳಾಗುವದನ್ನು (ನಾವು) ನೋಡುತ್ತೇವೆ. (ಮತ್ತು ಇಂತಹ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗದ ಬಗ್ಗೆ) ಪ್ರಮಾಣವಾದರೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷಾಪೇಕ್ಷಿಯಾದವನು ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ, (ಮುಂದೆ ಮಾಡ

ಬಹುದಾದ) ಕಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕೆಂದೂ, ಫಲೋನ್ಮುಖವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಉಂಡು ನಾಶಪಡಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಪ್ರಮಾಣವಾದ (ವೇದವಾದ)ರೂ (ಎಲ್ಲಿಯೂ) ಹೇಳಿಲ್ಲ. (ಆದುದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವು ಸಮರ್ಥನೀಯವಾಗಲಾರದು.) ಮತ್ತು (ಕರ್ಮಗಳಾದರೂ) ಅನಂತವಾಗಿರುವವು. ಸಂಸಾರವು ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ (ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ೨. ೧. ೩೫) ಸಂಚಿತಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಕೊನೆಯೆಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು ? ಆದುದರಿಂದಲೂ (ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು) ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಂದ, ನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮಗಳಿಂದ ನಾಶಪಡಿಸಬೇಕೆಂದರೆ ಅದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಸಂಚಿತವಾದ) ಶುಭ (ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಈಗ ಮಾಡಬೇಕೆಂದಿರುವ ಶುಭಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳು) ಸಮಾನವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವುಗಳೊಳಗೆ (ಪರಸ್ಪರ) ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದಂತಾಗಿ (ಒಂದರಿಂದ ಒಂದು ನಾಶಹೊಂದಲಾರವು. ಅದರಂತೆಯೇ ಸಂಚಿತ) ನಿಷಿದ್ಧ–ಪಾಪ–ಕರ್ಮಗಳು (ಈಗ ಮಾಡಬೇಕೆಂದಿರುವ ನಿಷಿದ್ಧ–ಪಾಪ–ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ) ಸಮಾನವಾಗಿರುವದರಿಂದ (ಎಂದರೆ ಸಜಾತೀಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವುಗಳೊಳಗೂ) ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದಂತಾಗಿ (ಅವೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ನಾಶಪಡಿಸಲಾರವು. ಇದರ ಸಾರಾಂಶವನ್ನೆಲ್ಲ) ಕೆಳಗಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ :—

ಅನಂತವಾಗಿರುವ (ಸಂಚಿತ) ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊರೆದುಬಿಡಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಯಾಸವೇ ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಹಿಂದಾಗಿ ಹೋದ ಅನಂತಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ನಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮಗಳಾದರೂ ಅನಂತವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊರೆಯುವದು ಶಕ್ಯವಾಗಲಾರದು. ॥ ೮೧ ॥

ಶಂಕಾ :—ಆಗಲಿ, ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತದಿಂದ (ಈ ಜನ್ಮದ ನಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮರೂಪ) ಪಾಪವು ತೊಳೆದುಹೋಗುವಂತೆ, ಹಿಂದೆ ಅನಂತಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ (ಕಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಷಿದ್ಧ) ಕರ್ಮಗಳು ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ ನಾಶವಾಗಬಹುದಲ್ಲ ! (ಉತ್ತರ:—) ಇಲ್ಲ. ನಿತ್ಯ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ

(* ಭಾವರೂಪ) ಫಲವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ಕಾಮ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮಗಳು ಅವುಗಳಿಂದ (ಎಂದರೆ ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಂದ) ನಾಶಹೊಂದ ಲಾರವು. ॥ ೮೨ ॥

(ಮತ್ತು ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಸಂಚಿತ ಕರ್ಮಗಳು ನಾಶವಾಗುತ್ತ ವೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ವೇದ) ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ :—

ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವು ಪಾಪವನ್ನು ತೊಳೆಯುವದೆಂದು (ವೇದಾಂತ) ವಾಕ್ಯವು (ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ) ಹೇಳುವಂತೆ, ನಿತ್ಯಕರ್ಮವು ಕಾಮ್ಯ (ಮೊದ ಲಾದ) ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯವೂ ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ. ॥ ೮೩ ॥

ಪೂ. ಪ :—ಆದರೂ (ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ) ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮ ಗಳಿಂದ ಪೂರ್ವಜನ್ಮದೊಳಗೆ ಮಾಡಿದ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳು ನಾಶವಾಗ ಬಹುದು.

ಉತ್ತರ :—ಅದೂ ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ :—

ಪಾಪಗಳಿಂದಲೇ ಪಾಪವು ಹೇಗೆ ತೊಳೆದುಹೋಗಲಾರದೋ, ಹಾಗೆಯೇ, ವಿರುದ್ಧವಾಗದಿರುವದರಿಂದ, ಒಂದು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮವು (ಮತ್ತೊಂದು) ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಮದ್ದಾಗಲಾರದು. ॥ ೮೪ ॥

ವೇದವು ಕರ್ಮಕಾಂಡವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೇಳಿದುದರ ನಿಜವಾದ ಮರ್ಮವು.

ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ "ಮುಕ್ತಿಯು ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೇ ಸಿಕ್ಕುವದೆಂದ ಮೇಲೆ.." ಎಂಬ (ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು) ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ (ವೇದಾಂತ) ಪ್ರಮಾಣವೇ ಇರುವ ದಿಲ್ಲೆಂದು ವಾದಿಸಿದ (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು) ಪರಿಹಾರಮಾಡುತ್ತಾರೆ :—

ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾಮೇಚ್ಛುಗಳೇ (ಎಂದರೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾಮನೆ

---

* ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದರಿಂದ ಪುಣ್ಯವೇನೂ ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಅವು ಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಾತ್ರ ಪಾಪ ಬರುತ್ತದೆಂಬದು ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯುವಿದೆ.

ಗಳನ್ನು–ಇಚ್ಛೆಗಳನ್ನು– ಪೂರ್ಣಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವವರೇ) ಅನಂತವಾಗಿರುವರು. (ಆದುದರಿಂದ ಅಂಥವರಿಗಾಗಿ) ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳೆಲ್ಲ ಒಳ್ಳೇ ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ (ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ) ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲ ಕರ್ಮ (ಕಾಂಡ) ವನ್ನೇ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ॥ ೮೫ ॥

ಆದರೆ ಕರ್ಮವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ವಾಕ್ಯಗಳೇ (ವೇದದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ) ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವೇ (ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದಲ್ಲಿಯೂ) ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾಗಲಾರವೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:–

ವಾಕ್ಯಗಳು ಬಹಳವಾದರೆ (ಅವೇ) ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮ ವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೆಡೆಗೇ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದೊಂದು (ಪ್ರಮಾಣವು) ಒಂದೊಂದು (* ವಿಶಿಷ್ಟ) ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ॥ ೮೬ ॥

ವೇದದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡವೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

"ಒಳ್ಳೇ ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹುಡುಕಾಡಿದರೂ ...." ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ (ಶ್ಲೋಕ ೧೫) ಹೇಳಿದ್ದೂ ಕೂಡ ನಿನ್ನ ತಪ್ಪೇ ಸರಿ. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

"ಕರ್ಮಸಾಧ್ಯವಾದ ಪರ (ಲೋಕಗಳ ಸಾರಹೀನತೆಯನ್ನು) ವಿಚಾರಿಸಿ ನೋಡಿ...." (ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ ೧. ೨. ೧೨) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿ, ಕರ್ಮರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಉಸುರುವ ಉತ್ತಮವಾದ (ವೇದ) ವಚನಗಳು (ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಸಿಕ್ಕುವಂತಿವೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ) ಅವು ನಿನಗೆ ಕೇಳಬರುವ ದಿಲ್ಲವೇ? ॥ ೮೭ ॥

---

* ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕಿರುವ ಗದ್ಯಭಾಗದ ಮೇಲೆ ಇದೇ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೩–೮೬ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಕರ್ಮವಲ್ಲ.

ಪೂ. ಪ:— "ಆತ್ಮನೆಂದೇ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕು. . . ." (ಬೃ. ಉ. ೧. ೪. ೭,) ಮತ್ತು "ಎಲೆ (ಮೈತ್ರೇಯಿ,) ಆತ್ಮನೇ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವು. . . ." (ಬೃ. ಉ. ೨. ೪. ೫) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ, ಮೊದಲು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳ (ದಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವ) ವಿಧಿಯು ಸಿಕ್ಕುವದರಿಂದ, ಮನುಷ್ಯನು ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂಬ ಕರ್ಮವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸತಕ್ಕದ್ದೆಂಬ ನಿಯೋಗವು (ಎಂದರೆ ವೇದದ ಅಪ್ಪಣೆಯು, ಇದರಿಂದಲೇ) ನಿಶ್ಚಿತವಾದಂತಾಗುವದಿಲ್ಲವೇ?

ಉತ್ತರ:— ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೂ ಬೀಜವಾದ ಆತ್ಮನ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಿತ್ತಿಹಾಕಿ, ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವ (ಸಿದ್ಧ) ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ಪುರುಷನಿಗೂ ಅಧೀನವಾಗದೇ ಇರುವದರಿಂದ (ನೀನು ಹೇಳುವ ಅಪ್ಪಣೆಯು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ) ವಿಧಿಯೇ ಇರುವದೆಂದು ತಿಳಿದರೂ, ಅದು * **ಅಪೂರ್ವವಿಧಿಯಂತೂ** ಆಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ (ಕೆಳಗೆ) ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

ವಿಧಿಯು ಅರ್ಥವಾದರೂ (ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ) **ನಿಯಮ**ವಾಗಲಿ, **ಪರಿಸಂಖ್ಯೆ**ಯಾಗಲಿ ಆಗುತ್ತದೆ. (ಅವುಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದು.) ಯಾಕೆಂದರೆ ಅನಾತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕಡಿಮೆಮಾಡುತ್ತ ಹೋಗುವದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಪರಮಾತ್ಮನ (ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ) ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆಂ(ದು ಹೇಳಬಹುದು.) ॥ ೮೮ ॥

ಅದ್ವೈತವು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವು

ಮತ್ತು "(ವೇದಗಳ ಹೊರತು) ಬೇರೆ ಏತರ ಮೇಲೂ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸವಿಲ್ಲೆಂ"ದು (ಶ್ಲೋಕ ೧೫) ಹೇಳಿದುದೂ ಕೂಡ, ನಿನ್ನ ಮನಸು ನಿದ್ದೆಗಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಕನಸು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ನೀನು ಬಡಬಡಿಸಿದ್ದಿರಬೇಕು.

---

* ಈ ಎಲ್ಲ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳಿಗಾಗಿಯೂ, ಮತ್ತು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಯಾಕೆಂದರೆ ನಾವು ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ಆತ್ಮನ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಿಲ್ಲ. (ಆದರೆ) ಅದು ಕೇವಲ ಅನುಭವರೂಪ ವಾಗಿರುವದರಿಂದ **ಸ್ವತಃ** † ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ **ಪ್ರಮಾಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ**ಯೂ ಕೂಡ ಅನುಭವದ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವದರಿಂದ (ಅನುಭವರೂಪ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ) ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಹತ್ತಲಾರದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು :—

ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಮಾತ್ರ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಾಗು ವದೋ, ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ಯಾತರಮೇಲೂ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಡ ಬಾರ(ದೆಂದರೆ ಚಂದಕಂಡೀತು. ಆದರೆ) ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ನಿಲುಕದೆ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಬಗ್ಗೆ ಅಪನಂಬಿಕೆಯನ್ನಿಡುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ? ॥ ೮೯ ॥

ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಫಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದೆ.

ಮತ್ತು "ವಿಧಿಯಿಲ್ಲದೇ. . . ." ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ (ಶ್ಲೋಕ ೧೬) (ನೀನು) ಹೇಳಿದ್ದು ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾದುದೆಂದೇ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾಲಾಂತರದಿಂದ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ (ಮಾತ್ರ) ಈ ಮಾತು ಸರಿಬೀಳುವಂತಿದೆ. ಆದರೆ ಹುಟ್ಟಿದೊಡನೆಯೇ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಇದು ಸಮಂಜಸವಾಗಲಾರದು. ಇದನ್ನೇ (ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದೆ:—

ಸಂಸಾರ ನಾಶರೂಪವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ಫಲವು **ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ** ಸಿಕ್ಕುತ್ತಿರಲು, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಯಾವ ಉಪಕಾರವನ್ನೂ ಮಾಡಲಾರದೆಂದು ಹೇಳುವದು ನಮಗಂತೂ ನ್ಯಾಯವೆಂದೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ॥ ೯೦ ॥

ಜೈಮಿನಿಯವರ ನಿಜವಾದ ಆಶಯವು

ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಜೈಮಿನಿಯವರ ಅಂಬೋಣವನ್ನು (ನೀನು) ಮುಂದೆ ಮಾಡಿರುವದೂ, ಅವರ ನಿಜವಾದ ಉದ್ದೇಶವು ಏನಿರಬೇಕೆಂಬ

† ಈ ಬಲು ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯಕ್ಕಾಗಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ದನ್ನು (ವಿಚಾರಿಸಿ) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದಿರುವದರಿಂದಲೇ (ಸರಿ.) ಯಾಕೆಂದರೆ ವೇದವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಪರವೇ ಆಗಿರುವದೆಂಬದು ಜೈಮಿನಿಯವರ (ನಿಜವಾದ) * ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದ್ದರೆ, § "ಆದುದರಿಂದ ಆ ಮೇಲೆ, ಎಲ್ಲಿಂದ ಇದರ (ಎಂದರೆ ಈ ದೃಶ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ) ಜನ್ಮಾದಿಗಳು ಆಗುವವೊ, ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು." (ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ೧. ೧. ೧–೨) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಸದ್ವಸ್ತುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ವರ್ಣಿಸುವ, ಮತ್ತು ಆಳವಾದ ನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು (ಸರಿಯಾಗಿ ಸಮನ್ವಯಮಾಡಿ) ವಿವರಿಸುವ ಶ್ರೀಮಚ್ಛಾರೀರಕ (ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು) † ಬರೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಂತೂ (ವ್ಯಾಸರು) ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಹೇಗೆ ವಿಧಿ ವಾಕ್ಯಗಳು ತಮ್ಮ ವಿಷಯವಾದ (ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೆ) ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾತವಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುವದರಿಂದ, ಅವೂ ತಮ್ಮ ವಿಷಯವಾದ (ಜ್ಞಾನಕಾಂಡಕ್ಕೆ) ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವವೆಂಬದು, ಸ್ವತಃ ಜೈಮಿನಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಇದ್ದಂತಾಗುವದಿಲ್ಲವೇ? ಆದುದರಿಂದಲೇ (ಕೆಳಗೆ) ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ :—

('ಮಾಡು', 'ಬಿಡು' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ) ವಿಧಿ-ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದಭಾಗವೆಷ್ಟಿರುವದೋ, ಅದಷ್ಟೇ ಮಾತ್ರ ಕರ್ಮಪರವಾಗಿರುವ (ದೆಂದೆನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ) "ತತ್ತ್ವಮಸಿ"—"ಅದೇ (ಬ್ರಹ್ಮನೇ) ನೀನಿರುವಿ" (ಛಾಂ. ಉ. ೬. ೮. ೭) ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು (ಮಾತ್ರ) ಕರ್ಮಪರವಾಗಿರುವವೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದು ಹೇಗೆ ಶಕ್ಯವಿದೆ? ಹೇಳಿರಿ, (ನೋಡೋಣ.) ॥ ೯೧ ॥

---

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

§ ಆದುದರಿಂದ = ಕರ್ಮದಿಂದ ಸಿಕ್ಕುವ ಫಲವೆಲ್ಲ ನಶ್ವರವಾಗಿರುವದರಿಂದ; ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಶಾಶ್ವತಸುಖದ ಹಂಬಲವಿರುವದರಿಂದ.

ಆಮೇಲೆ = ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯ ಸಂಪತ್ತಿಯು ದೊರೆತಮೇಲೆ

† ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವು.

(ಮೀಮಾಂಸಕರು ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಕೈಯೂರಿ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಪಕ್ಷವನ್ನು ಖಂಡಿಸಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾರಷ್ಟೇ? ಆದರೆ ಜೈಮಿನಿಯ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಈ ಮೀಮಾಂಸಕರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ನೋಡಿದರೆ ಆ ಮಂತ್ರದ ಅರ್ಥವೂ * ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗು ವಂತಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮವಿಷಯಕ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾದ ಕರ್ತೃವೆಂದಾಗಲಿ, ಅವನಿಗೆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವಿರುವದೆಂದಾ ಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅವನು ಭೋಕ್ತೃವೆಂದಾಗಲಿ, ಅವನಿಗೆ ಭೋಗಸಾಧನಗ ಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂದಾಗಲಿ—ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದ ರಿಂದ ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ಅವರಿಗೆ ಎಷ್ಟುಮಾತ್ರವೂ ಸಹಾಯಕ ವಾಗಲಾರದು. ಅದು ಅಜ್ಞಾನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಜೀವಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕುರಿತು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ವಿಹಿತವು. ಹೇಗೆಂದರೆ—) ಆತ್ಮನ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ (ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ) ಪಕ್ಷಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಹೇಗೆ ಕರ್ಮಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಲಾರದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ನಿನ್ನ ಪಕ್ಷದಂತೆಯೂ ಬೇರೆ ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಉಣ್ಣಬೇಕಾದ ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಕರ್ಮಗಳೊಳಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

"ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕೆನ್ನುವವನು ಯಥಾವಿಧಿಯಾಗಿ ಅಗ್ನಿ ಹೋತ್ರವನ್ನು ಕೊನೆಗಾಣಿಸಬೇಕು" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದು ದೇಹಭಿನ್ನ ನಾದ, ನಿರವಯವಿಯಾದ, ಮತ್ತು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕನಾದ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆಯೇ. ಎಂದಮೇಲೆ ಜೈಮಿನಿಯ ಪಕ್ಷದಂತೆಯಾದರೂ (ದೇಹಭಿನ್ನ ಅಂತಹ ಆತ್ಮನಿಗೆ) ಕರ್ತೃತ್ವವು ಹೇಗೆ ಬರಬಲ್ಲದು? ॥ ೯೨ ॥

ಕರ್ಮಕ್ಕೆ (ಆವಶ್ಯಕ) ಸಾಧನಗಳಾದ ಶರೀರ, (ದುಡ್ಡು ಮತ್ತು ತುಪ್ಪ) ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವವಲ್ಲೆಂದೂ, ತಾನು ಆತ್ಮಮಾತ್ರನೆಂದೂ ಹೇಳುವ (ಕರ್ಮವಾದಿಗೆ) ಕರ್ಮಾಧಿಕಾರವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ :—

---

* ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

*ಅಹಂಕಾರವೆಂಬೊಂದೇ ಸಾಧನದಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದು (ಆತ್ಮ ಮಾತ್ರರೂಪನೇ ಆದ) ತಾನು (ವಸ್ತುತಃ) ಎಲ್ಲ ಜಡಧರ್ಮಗಳಿಂದಲೂ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರುವೆನೆಂದೂ, (ಆದುದರಿಂದಲೇ) ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಅಗೋಚರನಾಗಿರುವೆನೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವ ಜೈಮಿನಿಗೆ (ಕರ್ಮಕಾಂಡದೊಳಗೆ) ಪ್ರವೇಶವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸಿಕ್ಕುವದು? ॥ ೯೩ ॥

(ಯಾವುದೇ ಕರ್ಮಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾದರೂ, ಏನಾದರೊಂದು ಕಾರಣವಿರಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಆದರೆ ದೇಹಭಿನ್ನನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನೊಪ್ಪುವ ಕರ್ಮವಾದಿಗೆ ಇಂತಹ ಕರ್ಮ) ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಸಿಕ್ಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೂ (ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನವು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.) ಯಾಕೆಂದರೆ:—

ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಕಂಡುಬರುವವಲ್ಲದೆ, ಆತ್ಮನಿಗೂ ಅವಕ್ಕೂ ಎಳ್ಳಷ್ಟಾದರೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸುಖದುಃಖಗಳೆಲ್ಲ ಹೊರಗಿನವು. ಆತ್ಮನಾದರೋ ಒಳಗಿನವನು. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಜೈಮಿನಿಯು ಕರ್ಮದ ಗೊಂದಲಕ್ಕೇಕೆ ಬೀಳುವನು? ॥ ೯೪ ॥

ಮತ್ತು:—

(ಭೋಗಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯ ಸಾಧನವಾದ) ಶರೀರದೊಡನೆಯಾದರೂ ಆತ್ಮನು ಎಡೆಬಿಡದೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವನೆನ್ನಬೇಕೇ? ಅದೂ ಇಲ್ಲ. (ಹೀಗೆ 'ನಾನೆಂ'ಬ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಶರೀರಕ್ಕೇ ಆತ್ಮನ ಸಂಬಂಧವು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂದ ಮೇಲೆ ಹೊರಗಿನ) ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವಂತೂ ದೂರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ(ಯಾದರೂ) ಆತ್ಮನಿಗೆ (ಸುಖದ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾಗಿ ಅದು ಅವನಿಗೆ) ಹೇಗೆ ಸಿಕ್ಕಬೇಕು? ॥ ೯೫ ॥

---

* ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಅಹಂಕಾರವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವು. ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಾದರೂ 'ಅಹಂ–ನಾನು' ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು 'ನಾನು' ಎಂಬದರಿಂದ ಆತ್ಮನೇ ಬೋಧ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಆದುದರಿಂದ ಈರೀತಿಯಾಗಿ (ಕರ್ಮಪರವಾದ ಅರ್ಥವು) ಬೇರೆ ಯಾವರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಹೊಂದಲಾರದೆಂದ ಮೇಲೆ:—

(ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಬೇಕಾದ ದೇಹಾದಿ) ಕರ್ಮಸಾಧನಗಳನ್ನೇ (ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ) ಆತ್ಮನೆಂದು ನಂಬಿ, ತಾನು (ನಿಜವಾಗಿಯೂ) ಮನುಷ್ಯನೆಂದೇ ಅಭಿಮಾನಪಡುವ (ಅಜ್ಞಾನಿಯನ್ನೇ) ಕುರಿತು 'ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕೆಂ'ದು (ವೇದ)ಮಂತ್ರವು ಹೇಳುತ್ತದಲ್ಲದೆ, ತಾನೇ ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಆತ್ಮನೆಂದು (ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಪಡೆದವನಿಗೆ) ಆ ಮಾತು ಎಂದಿಗೂ ಹತ್ತಲಾರದು. || ೯೬ ||

ಕ್ರಿಯಾಪದದ ಆಕ್ಷೇಪ.

ಮತ್ತು "ಕ್ರಿಯಾಪದದ ವಿನಾ. . " (ಶ್ಲೋಕ ೧೯) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. (ಕ್ರಿಯಾಪದವಿದ್ದ ವಿನಾ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಗಳು ಕೂಡಲಾರವೆಂಬುವದು ನಿಜವಿದ್ದರೂ), ಬೇಕುಬೇಕಾದಲ್ಲಿ ಬೇಕುಬೇಕಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದವನ್ನು * ಅಧ್ಯಾಹೃತವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದು ಒಳಿತಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದರಿಂದ ಮನದೊಳಗಿನ ಸಂಬಂಧವು ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವಂತೆ ಕೂಡುವದೋ, ಮತ್ತು ಯಾವುದು ವಾಕ್ಯದ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಮಾಡುವದೋ, ಅಂತಹ ಕ್ರಿಯಾಪದವನ್ನೇ ಅಧ್ಯಾಹಾರವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಮತ್ತು ಇಂತಹ ಕ್ರಿಯಾಪದದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ನಾವಾದರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿದ್ದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗದಂತೆಯೇ ಇರಬೇಕಲ್ಲದೆ, ಹೊಸ ಹೊಸ ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದಾದ ಹೊಸ ಹೊಸ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುವಂತಹದಿರಬಾರದೆಂಬದು (ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.) ಇನ್ನು, ವೇದಾಂತವಂತೂ ಆರೂ ಭಾವವಿಕಾರಗಳಿಲ್ಲದವನಾ

---

* "ಇದರ ಬಣ್ಣವು ಕೆಂಪು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಇರುತ್ತದೆ'ಯೆಂಬದು ಕ್ರಿಯಾಪದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಹಾರವೆಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ, ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳದಿದ್ದರೂ=ಯಾವ ಪದಗಳನ್ನು ಕೈಯಿಂದ ಹಾಕಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಪದಗಳಿಗೆ 'ಅಧ್ಯಾಹೃತ'ವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಗಿಯೂ, ಭೇದ (ಭಾವನೆಯಿಂದ) ತೋರುವ (ಸಂಸಾರವೆಂಬ) ಅನರ್ಥ (ಪರಂಪರೆಯನ್ನೆಲ್ಲ) ಸಮೂಲವಾಗಿ ಕಡಿದುಹಾಕಿದವನಾಗಿಯೂ ಇರುವ, ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ (ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ) ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವದರಿಂದ, ಮೂಲತಃ ಸಿದ್ಧವಾದ (ಜೀವಾತ್ಮನ) ಮಹಿಮೆಯನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥವಾದ 'ಇರುವಿ', 'ಇದ್ದೀನೆ' ಎಂದು ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳನ್ನೇ ಇಂಥಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಹೃತವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದಲ್ಲದೆ, ಅದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾದ ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ಬೇರೆ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳಲ್ಲ :—

(ಬಂಗಾರ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು) ದಾನಕೊಡತಕ್ಕದ್ದೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವದಿದ್ದಾಗ 'ಓಡತಕ್ಕದ್ದೆಂ'ಬ ಪದವನ್ನು ಯಾರೂ ಉಪಯೋಗಿಸುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ ? ಅದರಂತೆಯೇ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದ (ಆತ್ಮನನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ) ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ' ಅಭಿ–ಆಗು ' ಎಂದು ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ॥ ೯೭ ॥

ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅರ್ಥ

ಮತ್ತು 'ತತ್ತ್ವಮಸ್ಯಾ'ದಿ–'ಅದು ನೀನಿರುವಿ' ಮೊದಲಾದ–ವಾಕ್ಯಗಳು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಹೊರತು ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದೂ ಅಶಕ್ಯವೇ :–

'ತತ್ತ್ವಮಸ್ಯಾ'ದಿ–'ಅದು ನೀನಿರುವಿ' ಮೊದಲಾದ–ವಾಕ್ಯಗಳಂತೂ ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವವೆಂಬುವದರಲ್ಲಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ * ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಬೇರೊಂದು

* ಯಾವದೊಂದು ಗ್ರಂಥದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂಬವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. उपक्रमोपसंहारावभ्यासोऽपूर्वताफलं । अर्थवादोपपत्तीच लिंगं तात्पर्य निर्णये ॥ ಎಂದರೆ ಆರಂಭ, ಉಪಸಂಹಾರ, ಅಭ್ಯಾಸ, ಅಪೂರ್ವತಾ, ಫಲ ಅರ್ಥವಾದ ಮತ್ತು ಉಪಪತ್ತಿಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ವೇದಾಂತ ಅಥವಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂಬದು ಸಹಜವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಮಾತನ್ನು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಉಪನಿಷದ್‌ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಚ್ಚುವದಂತೂ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಕೂಡ ಅಸಾಧ್ಯವೇ ಸರಿ.॥ ೯೮ ॥

ಉಪಸಂಹಾರ

(ಹೀಗೆಲ್ಲ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವ) ದೆಂದ ಮೇಲೆ :—

"ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಆಶ್ರಮದವರೂ ತಮತಮಗೆ ಉಚಿತವಾದ ಕಾಯಿಕ, ವಾಚಿಕ, ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಆಚರಣೆ ಮಾಡುವದರಿಂದ(ಲೇ) ಮುಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ''ನ್ನುವದೂ (ಶ್ಲೋಕ) ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬಿಡುಗಡೆಯು ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಆಗತಕ್ಕದ್ದು. ॥ ೯೯ ॥

ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದೂ ಯೋಗ್ಯವೇ :—

ಆದುದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಮನಸಿನೊಳಗೆ (ಅಲ್ಲದ ಸಲ್ಲದ) ಮಂಡಿಗೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ, (ತಾವೇ ಜಾಣರೆಂಬ) ಉಬ್ಬಿನಿಂದ (ಮೆರೆಯುವ) ಕರ್ಮಠರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಆ ಮಾತುಗಳು ಶೋಭಿಸುವವಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ ಪಂಡಿತರಿಗಲ್ಲ. ॥ ೧೦೦ ॥

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರ ಭಗವತ್ಪೂಜ್ಯಪಾದರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಶ್ರೀಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೆಂಬ ಗ್ರಂಥದೊಳಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಕೊನೆಗಂಡಿತು

ॐ तत्सद् ब्रह्मार्पणमस्तु ।

ಓಂ

ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ

ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

ಆರು ನೀನೆಂದು ವಿಚಾರಿಸು

I

ಅವತರಣಿಕೆ

(ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ) ಕಣ್ಣು ಮೊದಲಾದ (ಜ್ಞಾನೇಂ)ದ್ರಿಯಗಳು, ತಾವು ಯಾವ ಮಹಾಭೂತಗಳಿಂದ * ಹುಟ್ಟಿರುವವೋ ಆಯಾ ಮಹಾಭೂತಗಳ ವಿಷಯಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯಬಲ್ಲವು. ಆತ್ಮನಾದರೋ (ಪ್ರಮಾಣ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಇಂತಹ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳಿಂದಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ, (ಆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ವೇದೇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ) ಆತ್ಮನು ಕಾಣಿಸಲಾರನೆಂಬದು (ಸಹಜವಿದೆ.) ಎಂತೆಯೇ, ಎಲ್ಲ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೂ ಏಕಮಾತ್ರ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು

* ಇದರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ವೇದಸಹಿತ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನು ಸಿದ್ಧನಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಅವನೇ ಮೂಲವಾಗಿದ್ದಾನೆ. (ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದ ೧. ೮೯, ೨. ೩೭ ಮತ್ತು ೫೭, ೩. ೪, ಹಾಗೂ ೪. ೩ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಇಂತಹ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವೊಂದೇ ಸಾಧನವೆಂಬುವದು ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಉಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಏಕೆ ಆಗಲಾರದೆಂಬದರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದೊಳಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪೫ ಮತ್ತು ೪೭–೫೨ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಕೊಂದುಹಾಕುವ ಜ್ಞಾನಸೂರ್ಯನುದಯವಾಗುವದು, ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ರೂಪವನ್ನೇ ಮಾತ್ರ ಬಲು ಚಾತುರ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ'– 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ'– ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೇ, ಎಂಬದನ್ನು (ಹೋದ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ) ಎಷ್ಟೋ ಉಪಪತ್ತಿಗಳ (ಬಲದಿಂದ) ಚನ್ನಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟೆವು. ಇನ್ನು, ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾಗಿ * ತಿಳಿಯದಂತಾಗಿರುವದೋ, ಅದನ್ನು ದೂರಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಈ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಸುರುವು ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ :—

"ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ" ಎಂಬ (ಮಹಾ)ವಾಕ್ಯ(ವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟರೂ, ಅದರ) ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯದಿರುವದಕ್ಕೆ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದದ (ನಿಜವಾದ) ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯದಿರುವದೇ ಕಾರಣವು. ಆದುದರಿಂದ,† 'ನೀನು' (ಎಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು) ಈಗ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ॥ ೧ ॥

---

* "ಮೋಕ್ಷಸಾಧನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನರೂಪ ವಿಚಾರದ ಸ್ಥಾನವಾವುದು ?"– ಎಂಬ ಬಹು ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ.' ಎಂಬುದು ಮಹಾವಾಕ್ಯವು. ಅದರಲ್ಲಿ 'ಅದು' 'ನೀನು' ಮತ್ತು 'ಇರುವಿ' ಎಂದು ಮೂರು ಪದಗಳಿರುವವು. ಇನ್ನು ಈ ಮಹಾವಾಕ್ಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬದು ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಆದುದರಿಂದ ಇವೆಲ್ಲ ಪದಗಳನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ಸರಿಯಾದುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಒಂದೇಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವೆವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. 'ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವಂತೂ ತೀರ ಹಗುರಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳೊಳಗೆ ಐಕ್ಯವಿರುವದೆಂಬುದನ್ನೇ 'ಇರುವಿ' ಎಂಬದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಎರಡೂ ಪದಗಳ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವು ಒಂದೇ ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನೆ ವಿವರಿಸುವೆವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರೂ, ಆ ಮಹಾವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲ ಪದಗಳ ವಿವರಣೆಯೂ ಅದರಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ಮೇಲೆ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಸಾರಾರ್ಥವೆಂಬ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದವು 'ಅದು' ಎಂಬ ಪದವನ್ನಾದರೂ ಸೂಚಿಸುವ ಉಪಲಕ್ಷಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದಾದರೂ ಈ ಆಶಯದಿಂದಲೇ. ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿಯ ಪದ್ಯಭಾಗದೊಳಗೆ ೧೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೮೧–೧೮೩ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.

ಕಣ್ಣು ಮೊದಲಾದ (ಭೌತಿಕವೆಂದರೆ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು) ಇಂತಹ (ಎಂದರೆ ಅಭೌತಿಕನಾದ ಆತ್ಮನಂತಹ) ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರವಾದುದರಿಂದ, (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವೇದ) ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾದ "ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂ"ಬ ಜ್ಞಾನವು (ಆ) ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ (ಆಗುತ್ತದೆ) ಯೆಂದು ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. (ಇನ್ನು ಈಗ) ಆ ಮಾತು ತೀರ ಸರಿಯಾದುದೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮೊದಲು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿ, (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತು) ನಿರಪವಾದುದಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸುವ (ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೆತ್ತುತ್ತಾರೆ) :—

ಪೂ. ಪ:— (ವೇದವಾಕ್ಯದ ಸಹಾಯವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸದೆ, ಬೇರೆ ತರದಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದು ಮುಕ್ತರಾದವರ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕುವಂತಿವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ— ತನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುವೇ ತೋರದ್ದರಿಂದ) ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಲು * ಒಬ್ಬನು ಶಾಶ್ವತ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆದನೆಂ(ದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ೧. ೪. ೨ ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.) ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಮೊದಲು ಕೇಳಿದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ನೆನಸಿ (ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಕೇಳುವದರಿಂದಲ್ಲ) ಮುಕ್ತಿ ಪಡೆದನೆಂ(ದು ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ೩. ೧. ೧. ಮತ್ತು ೩. ೬. ೧ ರಲ್ಲಿ

---

* ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು ವಿರಾಡಾತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ. ವಿರಾಡಾತ್ಮನೆಂದರೆ ಇಡೀ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವೇ ದೇಹವಾಗಿ ಉಳ್ಳವನು. ಇಂಥವನಿಗೆ ತನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುವು ಕಾಣುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಅಂಜಿಕೆ–ಅನರ್ಥ–ಕ್ಕೂ ದ್ವೈತವೇ ಕಾರಣವಾಗುವದರಿಂದ ವಿರಾಡಾತ್ಮನು "ನನ್ನ ಹೊರತಾಗಿ ಎರಡನೆಯವರೇ ಇಲ್ಲೆಂದ ಮೇಲೆ ನಾನು ಏಕೆ ಅಥವಾ ಯಾರಿಗೆ ಹೆದರಬೇಕು?" ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಅನುಮಾನ ಅಥವಾ ತರ್ಕರೂಪ ವಿಚಾರದಿಂದ ಮೋಕ್ಷಪಡೆದನೆಂದು ಪೂರ್ವವಾದಿಯ ಅಂಬೋಣ. ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟದ್ದು ಭೃಗುವಿನ ಉದಾಹರಣೆಯು. ಅಲ್ಲಿ ಅವನು ಮೊದಲು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿ, ಆಮೇಲೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ, ವಿಚಾರವೇ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು— ಎಂಬುದೇ ಪೂರ್ವವಾದಿಯ ಅಂಬೋಣ. ಅದರಂತೆಯೇ ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿನ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ, 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿ, ವಿಚಾರಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಯಿತೆಂದು ಪೂರ್ವವಾದಿಯ ಆಶಯವು.

ಹೇಳಿದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ) ಇನ್ನೊಬ್ಬನಾದರೂ (ಕೇಳಿದ ವಾಕ್ಯವನ್ನೇ ಪುನಃ ಪುನಃ) ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಟ್ಟೊಡನೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆದನೆಂ(ದು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ೬ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.) ॥ ೨ ॥

(ಇನ್ನು) ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, (ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣದಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ, ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂದು) ಎರಡೂ ತರವು (ಶಕ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು) ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ, (ಬರಿಯ ವಾಕ್ಯವನ್ನು) ಕೇಳಿ (ಮುಕ್ತಿಪಡೆದ) ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ (ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನೂ) ಕೊಡಬಹುದು :—

(ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಡಿನೊಳಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅಡ್ಡಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ, ‘ತತ್ತ್ವಮಸಿ’ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಅಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿ ಕೇಳಿ) ಪಿಶಾಚಕನೆಂಬವನು (ಆ) ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ (ಜ್ಞಾನವನ್ನು) ಪಡೆದನೆಂದು (ಐತಿಹ್ಯವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ನಾಲ್ಕು ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ) ಮೂರರೊಳಗೆ (ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನ) ಸಿದ್ಧಿಯು ತಾನಾಗಿಯೇ (ಎಂದರೆ ವಿಶೇಷ ಶ್ರಮವಿಲ್ಲದೆಯೇ) ಆಗಿರುತ್ತದೆ. (ಇನ್ನು, ನಾಲ್ಕನೆಯದಾದ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿನ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಕೇಳಿದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು (ಪುನಃ ಪುನಃ) ನೆನಿಸಿ (ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆಂಬದು) ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. (ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ—ಅದ್ವೈತ ಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ * ಮಹಾವಾಕ್ಯಶ್ರವಣವು ಆವಶ್ಯಕವಲ್ಲ.) ॥ ೩ ॥

ಸಮಾಧಾನ:—ಆದರೆ (ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ವಾಕ್ಯವೊಂದೇ ಒಂದಾದ-

---

* ‘ಪ್ರಜ್ಞಾನಂ ಬ್ರಹ್ಮ’ (ಋಗ್ವೇದದ ಐತರೇಯೋಪನಿಷತ್ತು), ‘ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ’ (ಯಜುರ್ವೇದದ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತು), ‘ಅಯಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ’ (ಅಥರ್ವಣವೇದದ ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು) ಮತ್ತು ‘ತತ್ತ್ವಮಸಿ’ (ಸಾಮವೇದದ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು) ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳು. ಕೊನೆಯದು ಉಪದೇಶವಾಕ್ಯವು; ಮೊದಲಿನ ಮೂರು ಅನುಭವವಾಕ್ಯಗಳು. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅಧೀನವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವು ಅವಾಂತರವಾಕ್ಯಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಂಚದಶಿಯ ‘ಮಹಾವಾಕ್ಯವಿವೇಕ ಪ್ರಕರಣ’ವೆಂಬ ಐದನೆಯ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಮತ್ತು) ನಿರಪವಾದವಾದ ಕಾರಣವಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳುವದು ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

(ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ, ಮೋಕ್ಷವನ್ನೊದಗಿಸಿಕೊಡುವದೆಂದು ನೀವು) ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿದ ಈ ಮಹಿಮೆಯೆಲ್ಲ ವಾಕ್ಯದ್ದೇ ಆಹುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ—(ಈ ಮೊದಲೇ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ವೇದ) ವಾಕ್ಯವಿಲ್ಲದೆಯೇ ನಿಜವಾದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಾದ (ಅದ್ವಿತೀಯ ಬ್ರಹ್ಮವು) ಯಾವನಿಗೂ ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಇನ್ನು ನೀವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವ. ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣವಿಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ವಿರಾಡಾತ್ಮ, ಭೃಗು ಮತ್ತು ಶ್ವೇತಕೇತುಗಳ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರಿ. ಆದರೆ ವಿರಾಡಾತ್ಮನಿಗೆ ಜಗತ್ತು ಕಾಣ ದಂತಾದೇನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ಮಾತ್ರ ದೊರೆತಂತಾಗುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಜಗತ್ತು ಕಾಣದಿರುವದು ಆನಂದರೂಪ ಮುಕ್ತಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ! ಇನ್ನು ಉಳಿದಿಬ್ಬರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ– ವಾಕ್ಯಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ವಾಕ್ಯವೇ ಅನಾವಶ್ಯಕವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಮೊದಲು **ಕೇಳಿದ** ಹೊರತು, ಅದರ **ಸ್ಮ**ರಣೆಯಾಗುವದೆಂತು? ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವೇದವಾಕ್ಯವೇ ಸ್ಮರಣೆಯ ದ್ವಾರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿತೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ಸಯುಕ್ತಿಕವು. ಅಂತೂ, ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲಿಂದ ಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿಗೆ ವಾಕ್ಯವೇ ಆವಶ್ಯಕವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) ॥ ೪ ॥

(ಆದರೆ ವಾಕ್ಯಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ, ಉಳಿದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುವದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, ಅದು ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾಗಲಾರದೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ.) ಯಾಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ (ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ, ಸ್ವತಃಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ, ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸದೆ ತಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದ) *ವಿಶಿಷ್ಟ ವಸ್ತುಗಳ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡು

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ತ್ರವೆ. (ಅದರಂತೆಯೇ ವೇದ) ವಾಕ್ಯವು (ತನಗೆ † ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನೇ) ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೊರಟಿರುವದರಿಂದ, (ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಅಪೇಕ್ಷಿಸದೆ), ಅದು (ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ) ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದೆ. (ಮತ್ತು ಈ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ):—

ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬಲ್ಲವನು 'ನೀನು ಸದ್ರೂಪನೇ ಇರುವಿ' ಎಂಬ (ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ) ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ವಿರೋಧವನ್ನೇ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು 'ನಾನು' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ ದೇಹವಾಗಲಿ, 'ನಾನೆಂ'ದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡದಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಾಗಲಿ, ಅಥವಾ (ಸುಖ) ದುಃಖ (ಮೊದಲಾದವುಗಳ) ನ್ನನುಭವಿಸುವ (* ಚಿದಾಭಾಸನೆಂದಾಗಲಿ) ಅಲ್ಲವೆಂಬದು ಅವನಿಗೆ (ಚನ್ನಾಗಿಯೇ) ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. (ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು) ಅಂತರಾತ್ಮನೆಂ(ದಾಗುತ್ತಿದ್ದು, ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಂತೂ ಮುಂದೆ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವಂತೆ ವಿರೋಧವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬದೂ ಅವನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ.) ॥ ೫ ॥

ಸಂಸಾರದಿಂದ ಬೇಸರಗೊಳ್ಳದವನಿಗೆ, ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು (ಸಂಸಾರ) ತೃಷ್ಣೆಯು ಶಾಂತವಾಗದ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷದ ಹಂಬಲವೂ ಹುಟ್ಟಲಾರದು. ॥ ೬ ॥

ಮೋಕ್ಷದ ಹಂಬಲವಿಲ್ಲದವನು ಗುರುವಿನ ಪಾದಗಳನ್ನು ಸಮೀಪಿಸಲಾರನು. ಗುರುಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೇ ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣವಾಗಲಾರದು. ॥ ೭ ॥

ಅದರಂತೆಯೇ ಪದಗಳಾಗಲಿ, ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳಾಗಲಿ ವಾಕ್ಯವನ್ನು

---

† ಚಿದಾಭಾಸನೆಂದರೆ ಜೀವ. ಇದು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವು. ಅಂತರಾತ್ಮನೆಂಬುವದು 'ನೀನು' ಎಂಬುದರ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವು. ಈ ವಿಷಯವು ಮುಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು. ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

* ಬಿಟ್ಟಿರಲಾರವು. ಮತ್ತು (ಪದ–ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು) ಬೇರೆ ಯಾತರ ಆಶ್ರಯದಿಂದಲೂ † ಅನ್ವಯ–ವ್ಯತಿರೇಕಗಳು ಬದುಕಿಕೊಂಡಿರಲಾರವು. ॥ ೮ ॥

ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಲ್ಲದೆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ತಿಳಿಯಲಾರದು. ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೆ, ಅಜ್ಞಾನದ ನಾಶವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ॥ ೯ ॥

ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾದ ಹೊರತು (ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ) ಪುರುಷಾರ್ಥವು ದೊರೆಯಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಅಂತಹ ಆ ಪುರುಷಾರ್ಥವು ಸಿಕ್ಕಬೇಕೆಂದು ಮುಂದಿನ ಭಾಗವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದೇವೆ. ॥ ೧೦ ॥

II

ನಾನು ಸ್ಥೂಲದೇಹವಲ್ಲ ‡

'ನಾನು' (ಎಂದರೆ ಸ್ಥೂಲದೇಹವೆಂದು ನಾವು ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ):—

ಮಲವು ಅನ್ನವೆಂಬ (ಜಡದ್ರವ್ಯದ) ಪರಿಣಾಮವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದು ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದಷ್ಟೇ? ಎಂದಮೇಲೆ, ಆದರಂತೆಯೇ

---

* ಪದಗಳೇ—ಶಬ್ದಗಳೇ—ಮೂಲವೆಂದೂ, ಅವುಗಳಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ವಾಕ್ಯಗಳಾಗುವವೆಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ತಪ್ಪು. ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಪದಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸುವವರು ಆಧುನಿಕ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನೋದಬಹುದು. ಉದಾ: An Introductory Text Book of Logic, by S. H. Mellone (8th edn)

—" Ideas exist only as elements in a judgement " (p. 8), " Ideas are not prior to judgement " (p. 11), ಮತ್ತು " In the origin of language the sentence is prior to the word; and the parts of speech were originally sentences. " (p. 11) ನೋಡಿರಿ.

† ಇವುಗಳ ಸವಿಸ್ತರ ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದೊಳಗೆ ಇದೇ ಹೆಸರಿನ ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

‡ ಸ್ಥೂಲದೇಹನಿರಾಕರಣೆಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ಯುಕ್ತಿಗಳ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಅನ್ನ ಪರಿಣಾಮವೇ ಆದ† ಇಂದ್ರಿಯ ಸಹಿತವಾದ (ನಮ್ಮ) ದೇಹವಾದರೂ (ಅನಾತ್ಮವೆಂದೇ ನಾವು) ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬಾರದು? ॥ ೧೧ ॥

(ಉಣ್ಣುವ ಮೊದಲು ಅನ್ನವು ನಮ್ಮಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇರುವದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಷ್ಟೇ? ಹಾಗೆಯೇ ಮಲರೂಪದಿಂದ ಅದು ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ದೇಹದಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದಿತೆಂದರೂ ಅನಾತ್ಮವೇ ಆಗುವದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅನ್ನದ§ ತುದಿ–ಮೊದಲುಗಳೆರಡೂ ಅನಾತ್ಮವೇ ಆಗಿರುವದೆಂದಮೇಲೆ, ಅದು ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ (ದೇಹರೂಪದಿಂದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ ಅನಾತ್ಮವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ) ಏನು ಅಡ್ಡಿಯಿದೆ :—

ಮೊದಲು ಅನಾತ್ಮವಾಗಿದ್ದ ಅನ್ನವೇ ಉಂಡಮೇಲೆ ಆತ್ಮರೂಪದ (ದೇಹವೆಂದು) ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ, (ಹೂವಿನ) ಮಾಲೆ (ಮತ್ತು ಚಂದನಾದಿ) ಸುಗಂಧ ದ್ರವ್ಯಗಳು (ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಹೊಸದಾಗಿಯೇ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದಿರುವದರಿಂದ, ಹೇಗೆ ದೇಹಸ್ವರೂಪವಾಗಲಾರವೋ) ಹಾಗೆಯೇ (ಸ್ಥೂಲ) ದೇಹವಾದರೂ (ಆತ್ಮನಿಗೆ ಆಗಂತುಕವಾದುದೆಂದೂ, ಎಂತೆಯೇ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲೆಂದೂ) ವಿಚಾರಿಯಾದವನು ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು. ॥ ೧೨ ॥

ಇಷ್ಟಾದರೂ ನನ್ನ ಮಾತಿನಮೇಲೆ ವಿಶ್ವಾಸವಿಡದಿದ್ದರೆ, ಹೊಲಸಿನ ರಾಶಿಯಾದ ಈ ನಿನ್ನ ದೇಹದ ಬಗ್ಗೆ ನೀನೇ ಸ್ವತಃ ನಿರಾಶನಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ :—

ನೀನು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಸಾವಿನ* ದವಡೆಯೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೋ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ 'ನಾನೇ' ಎಂದು (ಈ ನಿನ್ನ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಅಭಿಮಾನವಿಡಬಹುದು.) ಆದರೆ (ಸಾವಿನ ಕ್ರೂರ ಹೊಡೆತದಿಂದ) ಈ ದೇಹವು ನಾಯಿ

† ಸ್ಥೂಲದೇಹ ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಆತ್ಮವೆಂದೆನ್ನುವವರ ಪಕ್ಷವೂ ಖಂಡಿತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

§ ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲಿನ ಗೌಡಪಾದೀಯ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ೨-೬ ನೋಡಿರಿ.

* ಅಕ್ಷರಶಃ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದರೆ—ನೀನು ಎಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಈ ದೇಹದಿಂದ (ಲೋಕಾಂತರಕ್ಕೆ) ಒಯ್ಯಲ್ಪಡುವದಿಲ್ಲವೋ—ಎಂದಾಗುವದು.

ಗಳ ತೆಕ್ಕೆಯೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದಾಗ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ನೀನು ಆ ತರದ ಅಭಿಮಾನ ವಿಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ॥ ೧೩ ॥

(ನಾಯಿಬಿವವರಿಗೆ 'ನನ್ನ ದೇಹ', 'ನನ್ನ ದೇಹ'ವೆಂದು ಯಾವುದರ ಬಗ್ಗೆ ನೀನು ಅಭಿಮಾನವಿಡುತ್ತಿದ್ದಿಯೋ, ಅದೇ ದೇಹದ) ತಲೆಯನ್ನೇ (ನೀನು ಸತ್ತ ಮೇಲೆ) ನಾಯಿಯು ತನ್ನ ಕಾಲುಗಳಿಂದ ಮೆಟ್ಟಿ, ('ಈ ಹೆಣವು ನನ್ನದು, ಇದರ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ನಿಮ್ಮನ್ನು ಬರಗೊಡಲಾರೆನು' ಎಂದು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ) ಉಳಿದ ನಾಯಿಗಳಿಗೆ ಬೊಗಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒಮ್ಮೆ ನಿನ್ನದಾದ ದೇಹವೇ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ನಾಯಿಯದಾಗುತ್ತದೆ. (ಎಂದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯವರ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವಂತಹ ಈ ಕಿರುಕುಳ ದೇಹವು ನಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಮೋಹಿಸಿ) ಅದರಲ್ಲಿ ನೀನೇಕೆ (ಇಷ್ಟು) ಆಸಕ್ತನಾಗುವೆ? ॥ ೧೪ ॥

'ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡಿ ದೇಹದ ವರೆಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಅನಾತ್ಮವೇ' ಎಂಬ ಮಾತು ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ಬೀಜರೂಪದಿಂದ ಒಂದೇ ಆದ (ಬತ್ತದ ಕಾಳು) ಗೊಳಲಿ, ಅಕ್ಕಿ, ಮತ್ತು ತೌಡು ಎಂದು ಮೂರು ತೆರನಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವಂತೆ,(ಮೂಲತಃ) ಒಂದೇ ಇದ್ದ ಅನ್ನವು (ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹದಲ್ಲಿ) ಬುದ್ಧಿಯಾಗಿಯೂ, ಮಾಂಸ ವಾಗಿಯೂ, ಮಲವಾಗಿಯೂ ನಿಂತುಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು (ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪ ನಿಷತ್ತಿನ ೬. ೫. ೧ ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.) ॥ ೧೫ ॥

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ('ನಾನು ದೇಹವಲ್ಲೆ'ಂಬದರ) ನಿಶ್ಚಯವಾದೊ ಡನೆ, ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳಿಂದ ಕದಲುವದಿಲ್ಲೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವು :—

ಮಲವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಮೇಲೆ, ಮತ್ತು ಅದರ ದೋಷಗಳೆಲ್ಲ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾದ ಮೇಲೆ, (ಅದು ಬೇಕಾದ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ), ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ದೋಷಗಳುಂಟಾಗುವವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ, ಅದರಿಂದ ಆ ಮಲ ವಿಸರ್ಜನೆ ಮಾಡಿದವನಿಗೇನು (ದುಃಖ)ವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ? ॥ ೧೬ ॥

ಅದರಂತೆಯೇ ವಿವೇಕಬಲದಿಂದ ತಾನು ಸ್ಥೂಲಶರೀರವಲ್ಲೆಂದೂ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶರೀರವೂ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ (ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಮೇಲಿನ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟನೆಂದರೆ), ಆ ದೇಹಗಳ ಸಂಬಂಧದ ದೋಷಗಳ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದರೂ, ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೇನಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ? ॥ ೧೭ ॥

'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂ'ಬ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ತಿಳಿಯದಿರುವದಕ್ಕಾದರೂ, ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮೊದಲುಮಾಡಿಕೊಂಡು ದೇಹದ ವರೆಗಿನ (ಸೂಕ್ಷ್ಮ-ಸ್ಥೂಲಶರೀರಗಳ ಮೇಲೆ) 'ನಾನು', 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಬಲು ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಅಭಿಮಾನವಿರುವದೇ ಕಾರಣವು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಆ ತರದ (ಭೇದಭಾವನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ) ಅಭಿಮಾನವಿರದಿದ್ದರೆ, ಭೇದವೇ ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; (ಅಂತಹ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟವನು) ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಥಿರವಾಗುತ್ತಾನೆ:—

ಶತ್ರು (ದೇಹ), ಮಿತ್ರ (ದೇಹ), ಮತ್ತು ತನ್ನ ದೇಹಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಮನಾಗಿಯೇ ಏಕರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ಮೇಲೆ, ವಿವೇಕಿಯಾದವನಿಗೆ ಕೋಪವೆಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು? ತನ್ನ ದೇಹದ ಅವಯವಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ತಾನು ಸಿಟ್ಟಾಗುವದುಂಟೇ? ॥ ೧೮ ॥

ಮತ್ತು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ದೇಹಾದಿಗಳು ಆತ್ಮವಲ್ಲ:—

(೧) * ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನು (ಅನಾತ್ಮವಾದ ಹೊರಗಿನ) ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಯಾವ (ಕಣ್ಣು ಮೊದಲಾದ) ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ನೋಡುವನೋ, ಅದೇ ರೀತಿಯಿಂದ, ಹಾಗೆಯೇ ದೇಹಾದಿಗಳನ್ನಾದರೂ ಆತ್ಮನು ನೋಡಬಲ್ಲನು. ಮತ್ತು (೨) ಸ್ವಪ್ನ †

---

* ಈ ಮಹತ್ತ್ವವುಳ್ಳ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಮುಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು.

† ನಾನೇ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನೂ, ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇನಷ್ಟೇ? ಎಂದರೆ ನಾನೆಂಬ ವಸ್ತುವು ಎರಡೂ ಕಡೆಗೆ ಇರುವದೆಂದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ನಾನು=ಸ್ಥೂಲದೇಹವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಮೇಲಿನ ಮಾತಿಗೆ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ.—'ನಾನು' ಎರಡೂ ಕಡೆ ಇರಲೇಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ಥೂಲದೇಹವು ಎರಡೂಕಡೆ ಇರಲೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಸ್ಥೂಲದೇಹವು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹದಿಂದಲೇ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ.

(ವ್ಯವಹಾರದೊಳಗೆ ಜಾಗ್ರತ್ಕಾಲದ ಸ್ಥೂಲದೇಹವು) ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವದೂ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ದೇಹವು ಅನಾತ್ಮವೆಂದೇ ಪಂಡಿತರಾದವರು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ॥ ೧೯ ॥

ದೇಹಾದಿ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಮೂಹವೇ ತಾನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡವನಿಗೂ, (ಅದೆಲ್ಲದರಿಂದ ತಾನು) ಬೇರೆಯಾಗಿರುವೆನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡವನಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ವಿರುದ್ಧ ಫಲಗಳು (ಅನುಭವಕ್ಕೆ) ಬರುತ್ತವೆ:—

ಯಾವ ಶರೀರವನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಜನರು ತಮ್ಮ (ದೇಹ) ಶಕ್ತಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ವೆಚ್ಚಮಾಡಿ ಹೊರಬೇಕಾಗುವದೋ, ಅದೇ ಶರೀರವು 'ದೇಹವೇ ನಾನೆಂ'ಬ ಅಭಿಮಾನವಿಡುವ ದಕ್ಷ ಜನರಿಗೆ ಅರಳೆಯಂತೆ (ತೀರ) ಹಗುರಾಗಿ * ಕಾಣುವದಲ್ಲ! ॥ ೨೦ ॥

(ಆದರೆ † ಚಾರ್ವಾಕರ ಹೊರತು ಉಳಿದವರೆಲ್ಲ ಆತ್ಮವೆಂದರೆ ಸ್ಥೂಲದೇಹವಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ತಾವಾಗಿಯೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದ) ಪ್ರಸಿದ್ಧವೇ ಆದ ಮಾತನ್ನು (ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೆಳಿಸದೆ) ಅದರ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—

(ಸ್ವಭಾವಿಕವಾಗಿ ವರ್ಣಶೂನ್ಯವಾದ) ಆಕಾಶದ ಬಣ್ಣವು ಕಪ್ಪಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು (ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವಂತೆ), ಮೇಲಿನ ಉಪಪತ್ತಿಗಳಿಂದ ಆತ್ಮವೆಂದರೆ ಸ್ಥೂಲದೇಹವಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಮೇಲೆ, ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವೂ ಅಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವೆವು. ॥ ೨೧ ॥

ಸ್ಥೂಲದೇಹವು ಹಾಸಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಲ್ಲಿಯೇ ಬಿದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಕನಸಿನೊಳಗೆ ನಾವು ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹದಿಂದ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಪ್ರವಾಸ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂದರೆ ಸ್ಥೂಲದೇಹವಲ್ಲ.

* ಎಂದರೆ ಯಾವನೊಬ್ಬನ ದೇಹವು ಎರಡನೆಯವರಿಗೆ ಎಷ್ಟೇ ಜಡವಾಗಿ ತೋರಿದರೂ, ಅವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಹಗುರಾಗಿಯೇ ಕಾಣುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದೇ ತಾನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಅವನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಓಡಾಡಬಲ್ಲನು. ಆದರೆ ಅವನನ್ನು ಹೊರಲಿಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಎಷ್ಟು ಜನರು ಬೇಕಾಗುವರೋ!

† ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

III

ನಾನು *ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವೂ ಅಲ್ಲ

೧

† ದೃಗ್-ದೃಶ್ಯವಿವೇಕ

(ಇನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವೇ ಆತ್ಮವೆಂದೂ, ಅಹಂಕಾರ, ಕರ್ತೃತ್ವ, ಸುಖದುಃಖ, ಮತ್ತು ಇಚ್ಛೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಆ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವೇ ಆತ್ಮವಾಗುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ)

ನಾನು, (ಮತ್ತು) ನನ್ನದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನ, (ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕನುಸರಿಸಿರುವ) ಇಚ್ಛೆ-ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ (ನಿಜವಾಗಿ) ಆತ್ಮಧರ್ಮವಾಗಲಾರವು. ಕಾರಣವೇನಂದರೆ— (೧) ಬಡಕತನ (ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥೂಲದೇಹದ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳಂತೆ ಅವೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ) ದೃಶ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು (೨) ವಸ್ತ್ರ (ಮೊದಲಾದ ಬಾಹ್ಯವೆಂದರೆ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆ) ಅವಕ್ಕೆ (ಉತ್ಪತ್ತಿ) §ನಾಶಗಳೂ ಉಂಟು. ॥ ೨೨ ॥ ‡

(ಅಹಂಕಾರಾದಿಗಳು) ಆತ್ಮಧರ್ಮವಾಗಲಾರದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವು:—

ಬೆಂಕಿಯು ತನ್ನ ಉರಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಉಷ್ಣತೆಯನ್ನೇ ಸುಟ್ಟುಬಿಡಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಉಷ್ಣತೆಯು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ (ಅಹಂಕಾರಾದಿಗಳು) ತನ್ನ ಧರ್ಮಗಳೇ – ಸ್ವರೂಪವೇ–

---

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ 'ಅನ್ವಯ-ವ್ಯತಿರೇಕಗಳೆಂಬ ಲೇಖವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

§ ಇಲ್ಲಿ 'ಆಗಮಾಪಾಯ ತದವಧ್ಯನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ'ವು ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿದೆ. ಆ ಬಗ್ಗೆಯೂ ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದೊಳಗಿನ 'ಅನ್ವಯ-ವ್ಯತಿರೇಕಗಳೆಂಬ ಲೇಖವನ್ನೇ ನೋಡಿರಿ.

‡ ಈ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯೊಳಗಿನ ೧೪.೨೩, ೧೪.೪೨, ಮತ್ತು ೧೫-೧೬ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಆಧಾರವಾಗಿವೆ.

ಆಗಿದ್ದರೆ, ಆತ್ಮನು ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲೇಬಾರದಾಗಿತ್ತು. (ಆದರೆ ಅವಂತೂ ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವಲ್ಲೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು.) ॥ ೨೩ ॥ +

"ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು (ನೋಡುವ) ಕರ್ತೃವೂ, (ನೋಡಲ್ಪಡುವ) ಕರ್ಮವೂ—ಎರಡೂ—ತಾನೇ ಆಗುವದು. ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದ (ಎಷ್ಟೂ) ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂ"ಬನನ್ನು ಕೇಳಿ * ಮೀಮಾಂಸಕನು (ತಲೆಯೆತ್ತಿ, "ಅದೇಕೆ? 'ನನ್ನನ್ನು ನಾನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ಅನುಭವ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ) ಆತ್ಮನು ಗ್ರಾಹ್ಯನೂ (ಎಂದರೆ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವವನೂ), ಗ್ರಾಹಕನೂ (ಎಂದರೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನೂ) ಎರಡೂ ಆಗುತ್ತಾನಲ್ಲ!" ಎಂದು ವಿರೋಧಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕವುಂಟು:—

(ನನಗೆ) ಕೊಡದ ಜ್ಞಾನವಾದಾಗ (ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ವಿಷಯವಾದ, ಅಥವಾ ಜ್ಞೇಯವಾದ ಕೊಡವು, ಅದೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾದ, ಎಂದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವವನಾದ ನನ್ನಿಂದ, ಅಥವಾ ಜ್ಞಾತೃವಿನಿಂದ ತೀರ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದಷ್ಟೇ? ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅನುಭವದ ಯಾವುದೇ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಅಲ್ಲಿ) ಕರ್ಮ (ವೆಂದರೆ ಜ್ಞೇಯವಾದುದೇ) ಕರ್ತೃ (ವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾತೃವೂ) ಆಗಿರುವದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ('ನನ್ನನ್ನು ನಾನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ಅಹಂಕಾರದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಸಹ, ಆ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ) ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನು (ತಿರುಗಿ ಆ) ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೇ ವಿಷಯವಾಗುವನೆಂದು ಹೇಳುವದು ಎಂದಿಗೂ ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ॥ ೨೪ ॥

ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವದರು (ಕೊಡಬಹುದಾದ) ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ **ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ** 'ನಾನು ನನ್ನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ಅನುಭವದಿಂದ ಆತ್ಮನು (ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ) ಕರ್ತೃವಾಗಿಯೂ, ಕರ್ಮವಾಗಿಯೂ

+ ೨೩ ಮತ್ತು ೨೪ ಶ್ಲೋಕಗಳಿಗೆ ಉ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ೧೪.೪ ಮತ್ತು ೧೬.೧೩ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಆಧಾರವಾಗಿವೆ.

* ಇದು ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟನ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಪಕ್ಷವು.

ಇರುವನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿರಲು, (ಕೇವಲ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ (ಪ್ರಮಾಣದ) ಆಶ್ರಯದಿಂದಲೇ ಒಮುಕಿಕೊಂಡಿರಬೇಕಾದ ಅನುಮಾನ (ಪ್ರಮಾಣದ ಬಲ ದಿಂದ) ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಉತ್ತರ:— ಆದರೆ ಇದೂ ಸುಳ್ಳೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣದ (ಬಲದಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಮಾತು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂದು ಅದನ್ನೇ) ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—

ಎಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನೋಡುವವನಿಂದ ನೋಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೋ, ಅದು ಆ (ನೋಡಲ್ಪಡುವ) ವಸ್ತುವಿನ ಗುಣವೇ ಇರುತ್ತದಲ್ಲದೆ, ನೋಡುವವನ (ಗುಣ) ಎಂದಿಗೂ ಆಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ನೋಡುವವನ (ಸ್ವರೂಪ ವಾಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯ ಅಥವಾ) ಜ್ಞಾನದಂತೆ, ನೋಡುವವನ (ಸ್ವರೂಪ ಭೂತವಾಗಿರುವ ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮವೂ) ನೋಡಲ್ಪಡುವ (ವಸ್ತು) ವಾಗಲಾರದೆಂಬದು (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾದ ಮಾತು. ಆದುದರಿಂದ ಅಹಂ ಕಾರವಾಗಲೂ ಅಂತಃಕರಣದೊಳಗೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಗೋಚರ ವಾಗುವದರಿಂದ, ಅದೂ ಅಂತಃಕರಣದ ಧರ್ಮವಿರಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಆತ್ಮ ಧರ್ಮವಾಗಲಾರದು.) ॥ ೨೫ ॥

ನಿನಗೆ ಸಮ್ಮತವಿದ್ದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ಸುಳ್ಳೆಂದು ಮನಗಾಣಿಸಿಕೊಟ್ಟಿವಾದುದರಿಂದ, ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನವು ಸಾಧುವಾದು ದೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಅದನ್ನೇ (ಎಂದರೆ ಅಹಂಕಾರಾದಿಗಳು ಆತ್ಮಧರ್ಮವಲ್ಲೆಂಬದನ್ನೇ) ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ.

(ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಅಹಂಕಾರವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವಾಗಿದ್ದರೆ— ಎಂದರೆ 'ನನ್ನನ್ನು ನಾನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದರೆ—ಆದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ—(೧) ಸಂಪೂರ್ಣನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಈ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ತಿಳಿಯ ಬಹುದು. ಅಥವಾ (೨) ಅವನು ತನ್ನ ಅಂಶಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದನ್ನು ತಿಳಿ ಯಬಹುದು.) ಆದುದರಿಂದ ಇವೆರಡೂ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿ, ಅವೆರ ಡಕ್ಕೂ ದೋಷಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತಾರೆ:—

ಅಹಂಕಾರವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ (ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಭೂತ) ಗುಣವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಸಂಪೂರ್ಣ (ರೂಪ) ದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಲಾರನು; ಅಥವಾ ಅಂಶ (ರೂಪ) ದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಲಾರನು. ಯಾಕೆಂದರೆ— (ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಭೂತ ಗುಣವಾದ ಅಹಂಕಾರವು) ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಲಾರದು. (ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ;) ಅವೆರಡೂ (ಎಂದರೆ ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಗಳೆರಡೂ) ಒಂದೇ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ತಿಳಿಯುವನೆಂದರೆ, ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವನು, ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಹಾಗಾಗುವದು. ಆದರೆ ಇದೇಈಗ ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆ ಈ ಮಾತು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಇನ್ನು, ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಂತೆ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಒಂದು ಅಂಶದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದಂಶವಾದ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ತಿಳಿಯುವನೆಂದರೆ, ಅದೂ ತಪ್ಪು.) ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಂಶಗಳೇ (ಎಂದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗ ಅಥವಾ ತುಣುಕುಗಳೇ) ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ) ಆತ್ಮನು ಎಂದಿಗೂ ಜ್ಞೇಯವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, (ಅಹಂಕಾರವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಎಂದಿಗೂ ತಿಳಿಯಲೇಬಾರದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದೆಂಬದಂತೂ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಅನುಭವಸಿದ್ಧ ಮಾತು. ಆದುದದರಿಂದ ಅದು ಆತ್ಮಧರ್ಮವಾಗಲಾರದು.) ॥ ೨೬ ॥ *

ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲಿ, ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಲಿ, ಒಬ್ಬನೇ ಧರ್ಮಿಯು ನೋಡುವವನೂ, ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವೂ—ಎರಡೂ—ಆಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

(ಆ ವಸ್ತುವು) ನೋಡುವವನಾದಾಗ, ಅದೆಲ್ಲ ನೋಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಅದೇಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದು (ಮತ್ತೆ) ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವಾಗಲಾರದು. (ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕಲ್ಲದಿದ್ದರೂ) ಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವಾಗುವದೆಂದೆನ್ನಬೇಕೇ? (ಅದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.) ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು (ಹಾಗೆ) ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತು (ಮಾತ್ರ) ವಾಗಿಬಿಟ್ಟರೆ, ಅದನ್ನು ನೋಡುವವರೇ ಯಾರೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. (ಅಥವಾ

* ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ೧೬ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೧–೧೪ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ

ಅದು ಹಾಗೆ ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವಾದಾಗ, ನೋಡುವ ವಸ್ತುವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನಾದರೋ ಯಾವಾಗಾದರೂ ನೋಡುವ ವಸ್ತುವೆಂದೇ ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ॥ ೨೭ ॥

ಪೂ. ಪ:— ಒಳ್ಳೆಯದು. ಮಮತ್ವ (ವೆಂದರೆ ನನ್ನದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನ) ಮೊದಲಾದವುಗಳು (ಎಂದರೆ ಇಚ್ಛೆ, ಕ್ರಿಯಾ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ) ಅನಾತ್ಮವೆಂಬ (ಭಾವನೆಯಿಂದಲೇ ನಾವು) ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವೆವಾದುದರಿಂದಲೂ, ಮತ್ತು ನೀವು (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ) ನ್ಯಾಯಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಅವೆಲ್ಲ (ಜಡಧರ್ಮಗಳೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದಲೂ) ಅವು ಅನಾತ್ಮವೆಂದೇ ನಾವು ತಿಳಿಯೋಣ. ಆದರೆ 'ನಾನು' ಎಂಬುವದು ಮಾತ್ರ (ಸಾಕ್ಷೀ) ಆತ್ಮನ (ದ್ಯೋತಕವೆಂಬ) ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದು. ಮತ್ತು 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯ ಮೇಲಿಂದ (ಮುಕ್ತ ಸ್ಥಿತಿಯೊಳಗೆ ಸಹ 'ನಾನೆಂ'ಬುವದು ಇರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಹಂಕಾರವು ಮಾತ್ರ ಅನಾತ್ಮಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಲಾರದು.

ಉತ್ತರ— ಹೀಗೆ ಹೇಳುವದು ತಪ್ಪು:—

'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ (ಆಧಾರ) ದಿಂದ 'ನಾನೆಂ'ಬ ಧರ್ಮವು ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, 'ನಾನು ಬಿಳಿ ಬಣ್ಣದವನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ (ಬಿಳಿ ಬಣ್ಣವು ಸಹ ಆತ್ಮಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದೀತು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಯಾರೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಬಿಳಿಬಣ್ಣವು ದೇಹಧರ್ಮವೆಂದೇ ಎಲ್ಲರೂ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಬರೇ ಆ ತರದ ವಾಕ್ಯದ ಆಧಾರದಿಂದ ಅಹಂಕಾರವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುವದು) ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ (ಮತ್ತು ಸಮರ್ಪಕವಾದ) ನಿಯಮವಾಗಲಾರದು (ಕಿಂಬಹುನಾ), 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ (ಉದ್ದೇಶವು) 'ನಾನು' ಎಂಬುವ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಿತ್ತಿ * ಹಾಕುವದೇ ಇರುತ್ತದೆ, ಹೊರತು(ಅದಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುವದಿರುವದಿಲ್ಲ.) ॥ ೨೮ ॥

---

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಅದರೆ ('ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂ'ಬ) ವಾಕ್ಯವು 'ನಾನು' ಎಂಬ (ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು) ಹೇಗೆ ಕಿತ್ತಿ ಹಾಕುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ:—

"ಯಾವ ಈ (ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ) ಗಿಡದ ಬೊಡ್ಡೆಯೆಂದು ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತೋ, (ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಬೊಡ್ಡೆಯಲ್ಲ.) ಮನುಷ್ಯನೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ."—ಎಂಬ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ (ಮೊದಲು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ)ಗಿಡದ ಬೊಡ್ಡೆಯಕಲ್ಪನೆಯು (ಆ ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದುದಿಸಿದ) ಮನುಷ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಕಿತ್ತಿ ಹಾಕಲ್ಪಡುತ್ತದಷ್ಟೇ? ಹಾಗೆಯೇ, 'ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧೇನೆ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬುವ (ಸಂಕುಚಿತ) ಭಾವನೆಯೆಲ್ಲವೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ಅಳಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ॥ ೨೯ ॥

'ನಾನೆಂ'ಬ (ಸಂಕುಚಿತ ಭಾವನೆಯ) ಉಪಾಧಿಯು ನಮ್ಮ ಬೆನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿತೆಂದರೆ, ದ್ವೈತ ಸಮೂಹದೊಳಗೆ ನಮ್ಮ ಬೆನ್ನುಬಿಡದ ವಸ್ತುವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವೆಲ್ಲ ಈ 'ನಾನೆಂ'ಬ ಅಭಿಮಾನದ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

'ನಾನೆಂ'ಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ದೂರವಾದೊಡನೆ, 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ನನ್ನದು' ಎಂಬುವದಕ್ಕೆ 'ನಾನೆಂ'ಬುವದೇ ಬೀಜವಾಗಿದೆ. ಕತ್ತಲೆಯು ದೂರವಾದ ಮೇಲೆ ಹಾವೆಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು? ॥ ೩೦ ॥

(ಮೇಲಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ) ಹೇಳಿದ ದೃಷ್ಟಾಂತದ ಅಂಶವು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಲೆಂದು, ಇಡೀ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನೇ ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ಕತ್ತಲೆಯಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ಕುಂಠಿತವಾಯಿತೆಂದರೆ (ಮನುಷ್ಯನು) ಮೋಹದಿಂದ ಹಗ್ಗದಮೇಲೆ ಹಾವನ್ನು ಕಾಣಹತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವನ ಮೋಹದ ವಿನಾ ಪೂಮಾಲೆಯು ಹಾವಾಗಿ ಕಾಣಲಾರ(ದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) ॥ ೩೧ ॥

(ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ) ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದಲೂ ಅಹಂಕಾರವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವಲ್ಲ—

ಅಹಂಕಾರವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಮುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಗಾಢ ನಿದ್ರೆಗಳೊಳಗೂ ಇರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು (ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಂತೂ) ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅಹಂಕಾರವು ಆತ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೆಂ(ದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.) ॥ ೩೨ ॥

(ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರವು) ಆತ್ಮಧರ್ಮವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರದಂತಹ ದೋಷಗಳು ಗಂಟುಬೀಳುತ್ತವೆ:—

ಅಹಂಕಾರವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವಾಗಿದ್ದರೆ, (ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ) ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅದಕ್ಕೂ ನಿತ್ಯತ್ವವಿರುತ್ತದೆಂದು (ನಂಬಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.) ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ನಿತ್ಯತ್ವವಿರುತ್ತದೆಂದು (ನಂಬಿದರೆ) ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರವೆಲ್ಲ ಹುರುಳಿಲ್ಲದ್ದೆಂದು ತಪ್ಪದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಹಂಕಾರವಿರುವವರೆಗೆ ದ್ವೈತಜಾಲವು ನಮ್ಮ ಬೆನ್ನುಬಿಡಲಾರದು. ಮತ್ತು * ದ್ವೈತಜಾಲವಿದ್ದಮೇಲೆ ಮೋಕ್ಷದ ಆಸೆಯೆಲ್ಲಿಯದು?) ॥ ೩೩ ॥

ಪೂ. ಪ:— ಮಾವು ಮೊದಲಾದವುಗಳು (ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಹಸುರಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯದಿದ್ದರೂ, ಹಸುರುಬಣ್ಣವು ಅವುಗಳ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಧರ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಕೆಲವು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರವು ಇರದೇ ಇದ್ದರೂ), ಅದು ಆತ್ಮಧರ್ಮವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ.

ಉತ್ತರ:— ಅಲ್ಲ. (ಆತ್ಮನಬಗ್ಗೆ ಹಾಗೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ):—

ಮಾವು ಮೊದಲಾದವುಗಳು (ಸ್ವಭಾವತಃ) ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಈಡಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರಿಂದ (ಮೊದಲಿನ) ಗುಣಗಳು ನಾಶವಾಗಿ, (ಅವುಗಳಲ್ಲಿ) ಬೇರೆ ಹೊಸ ಗುಣಗಳು ಕಾಣಹತ್ತುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಯು "ನೋಡುವವನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ (ವಿಕಾರ) ವಿಲ್ಲ" (ಬೃ. ಉ. ೪. ೩. ೨೩) ವೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆ, (ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನಾದ) ಬ್ರಹ್ಮನಾದರೋ ಅವಿಕಾರಿಯು. (ಆದುದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಗುಣಗಳು ಹೋಗುವ

---

* ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ. (ದ್ವೈತಜಾಲವೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂದು ವೇದವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ.)

ವೆಂದಾಗಲಿ, ಹೊಸ ಗುಣಗಳು ಬರುವವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದ ವಿಲ್ಲ.) ॥ ೩೪ ॥

ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ನಾಶಗಳಿರುವವು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಯಾವುದರ ಧರ್ಮವಾಗುವದೋ, ಆ ವಸ್ತುವೂ ಅನಿತ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಎಂದ ಮೇಲೆ ಅಹಂಕಾರವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಬೇಕು ?) :—

ಹುಟ್ಟು-ಸಾವುಗಳಿದ್ದ (ಎಂದರೆ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಅಹಂಕಾರವು ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಲ್ಲದ, ಎಂದರೆ ನಿತ್ಯನಾದ) ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟರೆ, ಆತ್ಮನೂ ಅನಿತ್ಯನಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮವು ತನ್ನ ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳಿಂದ ಧರ್ಮಿಯನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಯೇ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ॥ ೩೫ ॥

ಪೂ. ಪ:— ಆಗಲಿ. (ಆತ್ಮನಿಗೂ ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿಯಂತೆ) ಅನಿತ್ಯತ್ವವು ಬರಲೊಲ್ಲದೇಕೆ ? ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೇ ಹಾಗೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ಮೇಲೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಯಾರೇನು ಮಾಡುವದು ?

ಉತ್ತರ— ಹಾಗೆನ್ನುವದೂ *ತಪ್ಪು:—

ಕೊಡವನ್ನು (ನೋಡುವವನು ಅದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇರಲೇ ಬೇಕಾಗುವಂತೆ, ಅಂತಃಕರಣ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ದ್ವೈತವಸ್ತುಗಳ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು) ನೋಡುವ ಆತ್ಮನ ಸಾಕ್ಷೀಭಾವವು ಎಂದಿಗೂ ಮಾಯವಾಗದೆ, (ಅಖಂಡವಾಗಿಯೂ), ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದು ಎಂತಹ ಪಂಡಿತನಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ॥ ೩೬ ॥

---

* ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ಮೇಲಿನ ಚಂದ್ರಿಕೆಯೆಂಬ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ:— ದೇಹವಿರುವವರೆಗೆ ಅವನೇ ನಾನೆಂದು ಗುರ್ತು ಹಿಡಿಯುತ್ತೇವೆ. (ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ) (೨) ಆತ್ಮನು ಅನಿತ್ಯನೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಅವನು ತಾನು ಮಾಡದಿರುವ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಜವಾಬುದಾರನೂ, ಮಾಡಿದ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಜವಾಬದಾರನಲ್ಲದವನೂ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (೩) ನಮಗೆ ಎಷ್ಟೋಸಾರೆ ಹೋದ ಜನರ ಸ್ಮರಣೆಯಿರುವದು (೪) ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಾಧೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. (೫) ಖರೇ ಸಾದೃಶ್ಯದ ಮೇಲಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಅಹಂಕಾರವು ಅನಾತ್ಮಧರ್ಮವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು:—

ಅಹಂಕಾರವಾದರೂ, ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೇ ಗಮ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, (ಅವುಗಳಂತೆ ಅದಾದರೂ) ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಾಗಲಾರದು, (ಆದರೆ ಆತ್ಮನೂ ಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯನೇ ಅಲ್ಲವೇ, ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ,) ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲ ಯಾವನಿಂದಲೇ * ಸಿದ್ಧವಾಗುವವೋ, ಅಂತಹ ಆತ್ಮನು ಆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೇ ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾದಾನು? (ಎಂದು ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಹುದು.) ॥ ೩೭ ॥

ಈ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಗಳು (ಎಂದರೆ ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಗಳು) ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅವು ಕೂಡಿರಲಾರವು. (ಎಂತೆಯೇ ನಿಜವಾಗಿ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಗಳೂ ಆಗಲಾರವು):—

ಧರ್ಮಿಯಾಗಬೇಕಾದ (ಚಿದ್ರೂಪ) ಆತ್ಮನು (ಧರ್ಮವಾಗಬೇಕಾದ ಜಡ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ) ವಿರುದ್ಧನಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ದೃಶ್ಯವಸ್ತುವಾದ (ಅನಾತ್ಮದ) ಧರ್ಮವಾದ ಅಹಂಕಾರದೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರಲಾರನು. (ಅನುಕೂಲವಾದ) ಗಾಳಿಯಿಂದ ಪ್ರಜ್ವಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಜ್ವಾಲೆಗಳುಳ್ಳ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು (ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ) ಚಳಿಯು ಮುಟ್ಟಬೇಕೆಂದು (ಎಂದಾದರೂ) ಬಯಸಬಹುದೇ? ॥ ೩೮ ॥

ಆದುದರಿಂದ ನಿಃಸಂಶಯವಾಗಿ (ನಾವು ಈ ಮಾತನ್ನು) ಒಪ್ಪಬೇಕು:—

ನೋಡುವಿಕೆಯೂ, ನೋಡಲ್ಪಡುವಿಕೆಯೂ ಒಂದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಕಡೆಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಕೂಡಿರಲಾರವು. ಮತ್ತು ಆತ್ಮನು ದೃಶ್ಯವಾದ (ಬುದ್ಧಿಗೆ) ದೃಶ್ಯನೂ ಅಲ್ಲ; ಹಾಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೂ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರನು. ॥ ೩೯ ॥

---

* ಸೈ. ಓ. ೧.೮೯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ ಅದರಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ. ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನೆಂಬ ಮಾತು ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ, ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮, ಮತ್ತು ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದೆ.

ಮತ್ತು (ಹಾಗೆ ಆಗುವದೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ) ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಲೋಪವಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಳಗೆ ಹೇಳುವ ದೋಷಗಳು ಬರುತ್ತವೆ):—

ನೋಡುವ ಆತ್ಮನೂ ಕೂಡ ನೋಡಲ್ಪಡುವ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ಗೋಚರವಾಗಬಹುದಾದರೆ, (೧) (ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾತೃ-ಜ್ಞೇಯ) ಎರಡೂ ಆಗುತ್ತದೆ (ಯೆಂಬ ಅಸಂಬದ್ಧ ಮಾತನ್ನೊಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ನೋಡುವವನೂ, ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನೋಡಲ್ಪಡುವವನೂ—ಎರಡೂ—ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ, ಬುದ್ಧಿಯು ಆತ್ಮನಿಂದ ನೋಡಲ್ಪಡುವಂತಹುದೂ, ಆತ್ಮನನ್ನು ನೋಡುವಂತಹುದೂ—ಎರಡೂ--ಆಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.) ಮತ್ತು (೨) ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಗಳೆರಡೂ ನೋಡುವ ವಸ್ತುಗಳೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟರೆ, ಆ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ) ನೋಡಲ್ಪಡುವ * ವಸ್ತುವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ (ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.) ಹಾಗೂ (೩) (ಕೆಳಗಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳುವಂತೆ) ಶ್ರುತಿ (ವಾಕ್ಯವೂ ಸಹ) ಸುಳ್ಳಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ॥ ೪೦ ॥

(ಶ್ರುತಿಯ ಜೊಳ್ಳುತನವು ಹೇಗೆ?) ಎಂದರೆ:—

ಯಾವನ ನೋಡುವಿಕೆಯು ಎಂದೂ ತುಂಡಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ=ಅಂತಹ ಆತ್ಮನೇ † ದೃಶ್ಯನಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಅವನು ದೃಶ್ಯನಾಗಿ (ಬಿಟ್ಟರೆ) ಅವನ (ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪವಾದ) ದ್ರಷ್ಟೃತ್ವವೇ (ನೋಡುವಿಕೆಯೇ) ಹಾಳಾಗಿ ಹೋಗುವದು. ಮತ್ತು (ಆ

---

* ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ದೃಗ್-ದೃಶ್ಯವೆರಡೂ ಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಅಶಕ್ಯವು. ವ್ಯವಹಾರವು ಹೇಗೆ ಅಶಕ್ಯವಾಗುವದೆಂಬದು ಮುಂದಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

† ಬೃ. ಉ. ಸ ೪.೩.೨೪ ರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಾದರೂ ನೋಡುವವನೇ ಎಂದೂ, ಅವನ ನೋಡುವಿಕೆಯು ಎಂದೂ ನಷ್ಟವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧೆ ಬರುವದೆಂದರ್ಥ.

ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ) ದ್ರಷ್ಟೃರಹಿತವಾಗಿ ದೃಶ್ಯಮಯವೆಂದರೆ ಕುರುಡಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.) ಹಾಗೂ (ದೃಶ್ಯವಾದ ಬುದ್ಧಿಮೊದಲಾದವುಗಳೂ ಸಹ ದ್ರಷ್ಟೃವಾಗುವದರಿಂದ) ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ದೃಶ್ಯರಹಿತವಾಗಿ, ಬರೇ ದ್ರಷ್ಟೃರೂಪದಿಂದಲೇ ಉಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಹೀಗೆ ಅಸಮಂಜಸವಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒದಗುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ದೃಶ್ಯನಾಗುವನೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ॥ ೪೧ ॥

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ದೃಢಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ:—

"ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನ ಹೊರತು ಉಳಿದುದೆಲ್ಲ ವಿನಾಶಿಯಾದುದು. (ಎಂತೆಯೇ ದುಃಖಮಯವಾದುದು)" (ಬೃ. ಉ. ೩-೭-೨೩) ಎಂದೂ "ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ" (ಬೃ. ಉ. ೨-೩-೬, ೩.೯-೨೭, ೪-೨-೨೪) ವೆಂದೂ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ವರ್ಣಿಸುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳನ್ನಾದರೂ ಹೇಗೆ ಉಪೇಕ್ಷಿಸಬೇಕು? ॥ ೪೨ ॥

(ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ೧೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫ನೆಯ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ) "ಮಹಾಭೂತಗಳು, ಅಹಂಕಾರವು,.." ಎಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದರೆ (ದೇಹವೆಂದು) ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವಿಶ್ವೇಶ್ವರನಾದ (ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ) ಮತದಂತೆಯೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದ್ವೈತಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದಂ(ತಾಯಿತು.) ॥ ೪೩ ॥

ಈಗ ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನ ವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—

ಹೀಗೆ (ಈ ಪ್ರಕಾರವಾದ) ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ (ಅಹಂಕಾರ ಮೊದಲಾದ) ದ್ವೈತ (ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ) ಆತ್ಮನಿಂದ ತೀರ ಬೇರೆಯಾದುದೆಂದೂ, ಸುಳ್ಳಾದುದೆಂದೂ, ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಈ ದ್ವೈತಕ್ಕೆ)ಅಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು (ಎಂದರೆ ದ್ವೈತವನ್ನು) ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೂ ಬಲು ಕಠಿಣವಾಗಿದೆ. (ಎಂದರೆ ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿದೆ.) ॥ ೪೪ ॥

ದ್ವೈತವೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೇಕೆ? ಎಂದರೆ:—

ಆತ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ (ಅಹಂಕಾರಾದಿ ಜಗದ್ರೂಪ) ವಸ್ತುವು

(ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು) ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಆತ್ಮನು) ಸದ್ರೂಪನೂ ಜ್ಞಾನರೂಪನೂ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಇರುವದು, ಅದು ಜಡವೂ ದೃಶ್ಯವೂ ಆಗಿರುವದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತೀತಿಯು ಬರುವದು, ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೂ ಕೂಡ, ಸಚ್ಚಿದ್ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನ ಸಂಬಂಧ ದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೇ ? ಆದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಇರುವದೆಂದೆನ್ನಬೇಕಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಮೂಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು. ಇನ್ನು, ಜಗತ್ತು ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆಯಾಗಿರಲಾರದೆಂದೊಡನೆ), ಅದು ಆತ್ಮ ರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದೆಂದೂ ಆತ್ಮನಂತೆಯೇ ಅದಾದರೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ದೆಂದೂ (ಯಾರೂ ತಿಳಿಯುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತುಗಳು ತೀರ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳವಾಗಿವೆ. ಆತ್ಮನು ಚಿದ್ರೂಪ ನಾಗಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ತು ಅಚಿತ್–ಜಡ–ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ–ಆತ್ಮ–ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ; ಅದರೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ.) ಆದುದರಿಂದ ಅಹಂಕಾರ ಮೊದಲಾದ (ದ್ವೈತ ಜಾಲವೆಲ್ಲ) ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದುವೆಂದೇ (ತಿಳಿಯಬೇಕು.) ॥ ೪೫ ॥

ಆದುದರಿಂದ ಇದೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನದ ವಿಲಾಸವೇ ಸರಿ:—

ದೃಶ್ಯ (ವೆಂದರೆ ಜಡವಸ್ತುಗಳಿಗೆ) ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿದ್ದರೆ, ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು (ಕೇವಲ) ನಿರ್ಗುಣನಾಗಿದ್ದಾನೆ. (ಆದರೆ) ಅಹಂಕಾರ (ವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಗಳಾದ) ಇವೆರಡೂ ಒಡಮೂಡಿರುವವು. (ಆದುದರಿಂದ ಕನ್ನಡಿಯ ಮುಂದೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಯಾಗಿಯೇ ಇರುವ ಬಿಳೀ ಸ್ಫಟಿಕ, ಮತ್ತು ಕೆಂಪು ಹೂಗಳು ಕನ್ನಡಿ ಯೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆಗೇ ಕೂಡಿದಂತಾಗಿ, ಹೂವಿನ ಕೆಂಬಣ್ಣವು ಸ್ಫಟಿಕದ ಬಣ್ಣವೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಮೋಹವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳೆರಡೂ ಅಹಂಕಾರೋಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿ, ಒಂದರಂತೆ ಒಂದು ಕಾಣಹತ್ತುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೇ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಲೌಕಿಕ-ಪಾರಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಈ ಅಧ್ಯಾಸದ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಅಜ್ಞಾನವು.) ಆದುದರಿಂದ (ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ

ಗಳೆರಡನ್ನೂ ಕಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುವ) ಅಹಂಕಾರವೇ (ವಸ್ತುತಃ ನಿರ್ಗುಣನಾದ) ಆತ್ಮನೊಳಗೆ (ಕರ್ತೃತ್ವ, ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಅನಾತ್ಮಧರ್ಮಗಳಿರುವವೆಂಬ) ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ॥ ೪೬ ॥

ಆದಿಂದಲೇ (ವಸ್ತುತಃ) ಭೇದರಹಿತನಾದ ಆತ್ಮನು ಅನೇಕನಾಗಿರುವನೆಂಬ ಈ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ:—

(ಮೂಲತಃ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ) ಸೂರ್ಯ (ಬಿಂಬವು) ನೀರುತುಂಬಿದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿ (ಪಾತ್ರೆಗೊಂದರಂತೆ) ಅನೇಕವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದಷ್ಟೇ? ಹಾಗೆಯೇ ಒಬ್ಬನೇ ಒಬ್ಬನಾದ ಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನು ದೃಶ್ಯವೆಂದರೆ ಜಡವಾದ ಅನೇಕ ದೇಹಗಳೊಳಗಿನ (ಅಂತಃಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತನಾಗಿ ದೇಪಕ್ಕೊಬ್ಬನಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ) ಅನೇಕನಾಗಿ ತೋರುತ್ತಾನೆ. ॥ ೪೭ ॥

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದರ ಅರ್ಥವು (ಸರಿಯಾಗಿ) ತಿಳಿಯಲೆಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ:—

(ವಸ್ತುತಃ) ಒಬ್ಬನೇ ಆದ ಮನುಷ್ಯನು, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನರ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದಲೇ, ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಗೆಳೆಯನಾಗಿಯೂ, (ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ) ವೈರಿಯಾಗಿಯೂ, (ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ) ಸಮ (ನೆಂದರೆ ಉದಾಸೀನನಾಗಿಯೂ) ತೋರುವಹಾಗೆಯೇ, (ಮೂಲತಃ ಭೇದರಹಿತನಾದ ಚೈತನ್ಯರೂಪ ಆತ್ಮನೊಳಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಭೇದವು ಅಂತಃಕರಣಮೂಲಕವಾದುದೇ ಸರಿ. ॥೪೮॥

(ತನ್ನ ಮಹಿಮೆಯಿಂದಲೇ ನಿಂತುಕೊಂಡಿರುವ, ಪೂರ್ಣನಾದ ಚೈತನ್ಯರೂಪ ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲರ ಅಂತಃಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿ, ಅವರವರ ಅಂತಃಕರಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾಗುವದು? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ) :—

ಸೂರ್ಯನು (ಆಕಾಶದೊಳಗಿನ ತನ್ನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅಚಲನಾಗಿಯೇ) ಇದ್ದರೂ, ನೀರು ತುಂಬಿದ ಆಯಾ ಪಾತ್ರೆಗಳೊಳಗೆ (ಒಡಮೂಡುವದರಿಂದ), ಅವು (ಎಂದರೆ ಪಾತ್ರೆಗಳು) ಅವನನ್ನು (ಎಂದರೆ ಸೂರ್ಯನನ್ನು) ತಾವಿದ್ದ ಕಡೆಗೆಲ್ಲ ಅಪಹಾರ (ಮಾಡಿ ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಂತೆ

ಕಾಣುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆಮೂಲಕ ಸೂರ್ಯನು) ಆಯಾ ಪಾತ್ರೆಗಳೊಳಗಿನ (ಸಂಕುಚಿತವಾದ) ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು, ಆ (ನೀರಿನೊಳಗಿನ ಚಲನವಲನಗಳ ಸಂಗಡ) ತಾನೂ ಚಲಿಸುವ ಹಾಗೆಯೂ, ಆ (ನೀರಿನ ಪಾತ್ರೆಗಳ ಆಕೃತಿಗನುಸರಿಸಿದ) ಆಕಾರವುಳ್ಳವನಾಗಿಯೂ ತೋರುವಂತೆಯೇ, (ಅವಿಕ್ರಿಯ, ನಿಶ್ಚಲ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಕನಾದ) ಆತ್ಮನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂತಃಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿ, ಆಯಾ ಅಂತಃಕರಣಗಳ (ಸಂಕುಚಿತ) ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವಂತೆಯೂ, ಅವುಗಳ ಆಕಾರವನ್ನೇ ಹೊಂದಿದಂತೆಯೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಂದ ತಾನೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ॥ ೪೯ ॥

(ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ದೇಹದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವನೆಂದಮೇಲೆ, ಆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸುಖದುಃಖಮೊದಲಾದ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಾನಾಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮನು ಆಶ್ರಯನಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಅದೂ ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ) ಇಂತಹ ಧರ್ಮಗಳೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಒಂದೆಡೆಗೇ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

ಅವೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸುಳ್ಳಾಗಿವೆ. (ಎಂತೆಯೇ) ಅವೆಲ್ಲ ಒಂದೇಕಡೆಗೆ ಕೂಡುವದೂ * ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ- ಒಬ್ಬಳೇ ಹೆಂಗಸಿ(ನ ದೇಹವು ಕಾಮುಕನಿಗೆ) ಸುಂದರವಾಗಿಯೂ, (ವೈರಾಗಿಗೆ) ಅರುಚಿಯಾಗಿಯೂ, (ನಾಯಿ ಮೊದಲಾದ ಮಾಂಸಭಕ್ಷಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ) ಸವಿಯಾದುದಾಗಿಯೂ, (ಅವರವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರವರಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ) ತೋರುವದಿಲ್ಲವೇ? ॥ ೫೦ ॥

ಮತ್ತು ಕರ್ತೃ-ಕರ್ಮ-ಫಲರೂಪದಿಂದ (ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ) ಈ ಅಭಾಸ (ವೆಂದರೆ ಜೊಳ್ಳುಕಲ್ಪನೆಯೆಲ್ಲ) ಪರಮಾರ್ಥ ವಸ್ತುವನ್ನು ಎಳ್ಳಷ್ಟು ಮುಟ್ಟಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದೆಲ್ಲ (ಎಂದರೆ ಕಲ್ಪನೆಯೆಲ್ಲ) ಅಜ್ಞಾನವೊಂದರಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ:—

---

*ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹಲವು ತೆರನಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಆಶಯವು. ಪಂಚದಶೀ ೪-೨೩ ನೋಡಿರಿ.

ಆತ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಸೋಮಶರ್ಮನ * ತಂದೆಯಂತೆ, ಸುಳ್ಳಿನ (ಸಂತೆಗೆ) ಮರುಳಾಗಿ ಈ (ಲೋಕವು) ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಮೋಸಹೊಂದುತ್ತದೆ! ॥ ೫೧ ॥

(ಆತ್ಮ) ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ರೂಪವನ್ನರಿಯದೆ ಅಜ್ಞಾನ ಪಟಲದಿಂದ ಕಣ್ಣುಕಾಣದವನಾಗಿರುವುದರಿಂದ:—

ಅಪವಿತ್ರವಾದ (ಮತ್ತು ಹೊಲಸಿನ ರಾಶಿಯಾದ ಸ್ತ್ರೀ ದೇಹವನ್ನು ನೋಡಿ), ಏನು ಹುಬ್ಬು, ಏನು ಮೂಗು, ಏನು ಮುಖ, ಏನು ಕಣ್ಣು, ಏನು ಆಕೆಯ ಮುಗುಳುನಗೆಯೆಂದು ಕೇವಲ ತನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೇ ಮರುಳಾಗಿ, ಸುಂದರಿಯಾದ ಸ್ತ್ರೀಯೆಂದು (ಉಬ್ಬಿ) ಅದನ್ನು ಆಲಂಗಿಸುವನಲ್ಲ! † (ಮತ್ತು ಇದರಂತೆಯೇ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮರುಳಾಗಿ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತನಾಗುವನಲ್ಲ!) ॥ ೫೨ ॥

(ಮೇಲೆ ೪೬ನೆಯ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಒಂದೆಡೆಗೆ ಗುಣಯುಕ್ತವಾದ ಜಡವಸ್ತುಗಳಿರುವವು. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಗೆ ನಿರ್ಗುಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿರುವನು. ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ 'ನಾನು' § ಎಂಬ ಕನ್ನಡಿಯೊಳಗೆ ಒಡಮೂಡಿ, ಅಲ್ಲಿ ಕೂಡಿದಂತೆ ಕಾಣುವವು. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಂತಃಕರಣವು ಜಡವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಬ್ಬಿಣವು ವಸ್ತುತಃ ತಣ್ಣಗಾಗಿದ್ದರೂ, ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಕಾಯ್ದಾಗ ಅದು ಬೆಂಕಿಯಂತೆಯೇ ಉಳಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸುಡುವಂತೆ, ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಆತ್ಮನು ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತನಾಗಲು, ಆ ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆಗ ಅದು ಪಂಚಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ

---

* ವಾಚಕರಿಗೆ ಪರಿಚಿತನಾದ ಶೇಖಮಹಮ್ಮದನನ್ನು ಹೋಲುವ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಶ್ರೀಮದ್ಭಾಗವತದ ಏಕಾದಶಸ್ಕಂಧದೊಳಗೆ ೨೬ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೮ನೆಯ ಮತ್ತು ೨೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

§ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆಯೂ, ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಅವನು ಉಳಿದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ ಹೇಗೆ ಸಂಬದ್ಧನಾಗುವನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೯–೬೦ ನುಡಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಮೂಲಕ) ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರಂಭಿಸುವದು. (ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಆತ್ಮಾಭಾಸಯುಕ್ತವಾದ ಅಂತಃಕರಣವೇ) **ಸಾಕ್ಷೀ** ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯವಾಗುವದು. ಹೀಗೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಆಕಾರವನ್ನು ತಳೆದ ಅಂತಃಕರಣವು ಆತ್ಮಪ್ರತಿಬಿಂಬದಿಂದೊಡಗೂಡಲು, (ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮನೂ ಜಡವಸ್ತುಗಳೂ ಒಡಮೂಡುವದರಿಂದ), ಅದರ ಮೂಲಕವೇ (ಅವೆರಡೂ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನೂ ಜಡವಸ್ತುಗಳೂ), ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಬಂದು, ('ನಾನಿದನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಮೊದಲಾದ ವ್ಯವಹಾರವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ವಸ್ತುತಃ ಇವೆರಡೂ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಿಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕೂಡುವದೇ ಅಶಕ್ಯವಿದ್ದರೂ, 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಗುಣನಾದ ಆತ್ಮನು ಗುಣಯುಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ ಸಂಬದ್ಧನಾಗುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ) ಆ ಅಹಂಕಾರವನ್ನೇ ನಾಶಮಾಡಿದರೆ ಆತ್ಮನ ಅದ್ವೈತವನ್ನು (ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅನುಭವಿಸಬಹುದು.) ॥ ೫೩ ॥

ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದೇನೆಂದರೆ:— ('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ,' 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ) ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು (ಚನ್ನಾಗಿ) ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು, ಅನ್ವಯ-ವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ('ನಾನು' ಅಥವಾ 'ನೀನು' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೇನೆಂದು) ವಿಚಾರಮಾಡಿ, ಅಹಂಕಾರವು ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದ ('ನಾನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಅಹಂಕಾರ)ವಾಗಲಾರದೆಂದು ಹೇಳಿದಿರಿ. (ಆದರೆ ಹೀಗೆ ನಾನು=ಅನಾತ್ಮವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಮತ್ತು 'ನಾನು' ಹಾಗೂ 'ಬ್ರಹ್ಮ'ವೆಂಬ ಎರಡೂ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ, ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು 'ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನಾತ್ಮವೆಂ'ದಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ (ಹೀಗೆ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿರುತೇನೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವಿಪರೀತಾರ್ಥವು ಹೊರಡಬಾರದೆಂದು ನಿಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದರೆ) ಅಂಥಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಶುದ್ಧಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನ ದ್ಯೋತಕವಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ನೀವು ತೋರಿಸಬೇಕು. (ಮತ್ತು ಯಾವದೊಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ (೧) ವಾಚ್ಯ=ಶಕ್ಯ=ಪ್ರಸಿದ್ಧ=ಮುಖ್ಯ=ಅಭಿಧಾ, (೨) ಲಕ್ಷ್ಯ ಅಥವಾ ಲಾಕ್ಷಣಿಕ ಹಾಗೂ (೩) ಗೌಣ ಅಥವಾ

ವ್ಯಂಜಕವೆಂಬ ಮೂರು * ತರದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಶಕ್ತಿಗೇ ವೃತ್ತಿ ಯೆಂದೂ ಹೆಸರು.) ಆದುದರಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಯಾವ ವೃತ್ತಿ ಯಿಂದ 'ಶುದ್ಧಾತ್ಮ'ನೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಹೊರಡುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು (ನೀವು) ತೋರಿಸಿಕೊಡಬೇಕು.

ಉತ್ತರ:— ('ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂ'ಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ತನ್ನ) ಮುಖ್ಯ, ಲಕ್ಷಣಾ, ಮತ್ತು ಗುಣವೆಂಬ ಮೂರೂ ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ದ್ಯೋತಕವಾಗುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು (ತೋರಿಸಿಕೊಡಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮೊದಲು ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೇಗೆ ತೋರಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ:—

ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಕೆಂಪಗೆ ಕಾಯ್ದಾಗ ('ಕಬ್ಬಿಣವು ಸುಡುತ್ತದೆ')ಯೆಂದು (ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಕಬ್ಬಿಣವು ಸುಡುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ತಣ್ಣಗಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬೆಂಕಿಯ ಉಷ್ಣತೆಯು ಕಬ್ಬಿಣದೊಳಗೆ ಸೇರಿ ಉಳಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸುಡುವದರಿಂದ, 'ಕಬ್ಬಿಣದೊಳಗೆ ಸೇರಿದ ಬೆಂಕಿಯು ಸುಡುತ್ತದೆ'ಯೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವದು ಉಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ 'ಕಬ್ಬಿಣವು ಸುಡುತ್ತದೆ'ಯೆಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಕಬ್ಬಿಣ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಕಬ್ಬಿಣ'ವೆಂದು ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಅನುಭವ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿ 'ಕಬ್ಬಿಣ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಕಬ್ಬಿಣದೊಳಗೆ ಸೇರಿರುವ ಬೆಂಕಿಯು'ಂದೇ ಲಾಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.) ಹಾಗೆಯೇ, (ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮರೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯರಾಗುತ್ತಾರೆಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆಗ ಅಹಂಕಾರವು ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದ ಮಾತು. ಆದರೂ ನಿದ್ರೆಯಿಂದೆಚ್ಚತ್ತಮೇಲೆ) ಎಚ್ಚತ್ತವನು 'ನಾನು (ಆಗ ಏನನ್ನೂ)ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲವೆಂ'ದು ಹೇಳುತ್ತಾನಷ್ಟೇ? (ಆದರೆ ಅಹಂಕಾರವು ಆಗ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದಲೂ, ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮನು ಮಾತ್ರ ಆಗ ಇರುವದರಿಂದಲೂ), 'ನಾನು (ಆಗ ಏನನ್ನೂ) ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ವೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವೆಂದರೆ ಸರಲವಾದ 'ಅಹಂಕಾರ'ವೆಂಬರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡದೇ, ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬದು (ನಿರ್ಗುಣ) ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ॥ ೫೪ ॥

(ಇನ್ನು ಆತ್ಮನಿಗೂ 'ಅಹಂ' ಎಂದರೆ 'ನಾನು' ಎಂಬದಕ್ಕೂ ಎಷ್ಟೋ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬದು ಗುಣ ಅಥವಾ ವ್ಯಂಜನಾವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು) :—

(ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲದರ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವಂತೆ 'ನಾನೆಂ'ಬದೂ ಸಹ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ) ಒಳಗಿರುತ್ತದೆ. * (ಆತ್ಮವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವಂತೆ ಅದೂ) ಬಹಳೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆತ್ಮನು ನೋಡುವವನಾಗಿರುವಂತೆ ಅದೂ ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ) ನೋಡುವದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ, ಉಳಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು, (ಬ್ರಹ್ಮನೇ) ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು (ಊಹಿಸಬೇಕು). ॥ ೫೫ ॥

(ಅದರಂತೆಯೇ † ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಸಹ 'ನಾನು' ಎಂಬದು ಆತ್ಮನನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು):—

---

* ಒಳಗಿರುವಿಕೆ, ತಿಳಿಯುವಿಕೆ ಇವೆರಡೂ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಿದೆ. ಮುಂದೆ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೧ ರಿಂದ ೧೪, ಮತ್ತು ೧೮–೧೯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† 'ನಾನು' ಎಂಬವಕ್ಕೆ ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳುಂಟು (೧) ಅಂತಃಕರಣ, (೨) ಆತ್ಮ, ಮತ್ತು (೩) ಅಂತಃಕರಣಸಹಿತ ಅಂತಃಕರಣದೊಳಗೆ ಮೂಡಿರುವ ಆತ್ಮಾಭಾಸ ಅಥವಾ ಜೀವ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದೇ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವು. ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ಅಹಂ' ಶಬ್ದವು ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದೆಂದೂ ಆ ಮೂಲಕ ಆತ್ಮನನ್ನಾದರೂ ಬೋಧಿಸುವದೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಯಾವುದೇ ಶಬ್ದವು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನಾಗಲಿ ಆತ್ಮವನ್ನಾಗಲಿ ತೋರಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (ನೈ. ಸಿ. ೩–೧೦೩ ನೋಡಿರಿ) ಉಳಿದ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳು ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥಗಳು.

'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಇರುವದಾದರೆ, ಆತ್ಮನನ್ನೊಡಗೂಡಿಕೊಂಡೇ ಇರುವದು; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, (ಪೂರ್ಣವಾಗಿ) ನಾಶವೇ ಆಗಿ ಹೋಗುವದು. ಇದರ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ಮೂರನೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಅದು ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಎಂದೂ ಇರಲಾರದು.) ಆದುದರಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ (ಆತ್ಮನೇ) ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆಂದು (ತಿಳಿಯಬೇಕು.) ॥ ೫೬ ॥

ಹಾಗಾದರೆ ('ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧನೆಂಬ ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ) ಯಾವ ವಸ್ತುವು ಲಕ್ಷ್ಯವೆಂದರೆ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವದು? ಎಂದರೆ :—

(ಅಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ) ನಾಮ (ರೂಪಗಳ) ಆಚೆಗಿರುವ, ಅನಂತವೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿರುವ, ಕರ್ಮಮಾತ್ರದ ಸಾಧನಗಳಿಲ್ಲದುದಾಗಿಯೂ, (ಸ್ವತಃ ಎಂದೂ) ಕರ್ಮಮಾಡದಂತಹುದಾಗಿಯೂ (ಇರುವ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.) ಮತ್ತು ಆತ್ಮಾನುಭವಿಗಳು ಅನುಭವಿಸುವ ಆತ್ಮವಾದರೂ ಅದೇ. (ಹಾಗೂ) ನಾವು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುವಾದರೂ ಇದೇ. ॥ ೫೭ ॥

೨

ಸಾಕ್ಷೀ-ಸಾಕ್ಷ್ಯ ವಿವೇಕ *

(ಹೀಗೆ ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನವರೆಗೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ † ಚತುರ್ವಿಧಾನ್ವಯ-ವ್ಯತಿರೇಕಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ದೃಗ್-ದೃಶ್ಯ ವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡಿದೆವು. ಆದರೆ ನಾವು ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ನಿರ್ಗುಣನಾದ ಕೇವಲ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹಿಡಿಯಲಿಲ್ಲ.) ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಂತಹ ಕೇವಲ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹಿಡಿದರೆ (ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವದೂ ಕೂಡ ಕಠಿಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆವನ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಮೇಲೆ, ಅವನು ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವನು, ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ,— ಎಂದು

* ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದೊಳಗೆ 'ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ'ವೆಂಬ ಲೇಖವನ್ನೋದಿರಿ.
† ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನೇ ನೋಡಿರಿ.

ಮೊದಲಾಗಿ ಅನ್ವಯ–ವ್ಯತಿರೇಕ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು) ಮಾಡುವದೇ ಅಶಕ್ಯ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಕರ್ತೃತ್ವೋ ಪಾಧಿಯು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇರುವದೆಂದೂ, ಅದರಿಂದಲೇ ನಾನು ಸುಖಿಯೆಂದೂ, ದುಃಖಿಯೆಂದೂ ವ್ಯವಹಾರವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ (ಹಿಡಿದುಕೊಂಡೇ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ) ಅನ್ವಯ - ವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ಮೂಲಕ ಅಹಂಕಾರ ಮೊದಲಾದವು ಗಳು ಅನಾತ್ಮವೆಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿದೆವು. (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವಾಗಲಿ, ಸುಖದುಃಖಾನುಭವವಾಗಲಿ ವಸ್ತುತಃ ಇರಲಾರದೆಂಬು ದನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿದೆವು.) ಇನ್ನು ಈಗ (ವೇದಾಂತದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಪದ್ಧತಿಯಾದ ಸಾಕ್ಷಿ–ಸಾಕ್ಷ್ಯ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತುತಃ ಆತ್ಮನು 'ಸಾಕ್ಷಿ'ಯೆಂದು ಹೇಳುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲದ ಮೇಲೆ, ಅವನು ಯಾತರ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಬೇಕು ? ಆದರೆ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು 'ದ್ವೈತ ಭಾಷೆ'ಯಿಂದ § ಮಾತಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಆದುದರಿಂದ) ಆ ಅಜ್ಞಾನ ದಿಂದಲೇ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ 'ಆತ್ಮನು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡೇ ಕರ್ತೃತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಗಳು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಭವಿಸಲಾರವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತೇವೆ :—

ಎಲ್ಲ ಬುದ್ಧಿಗಳ (ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣಗಳ) ಅನಿತ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ (ಹುಚ್ಚು) ಕುಣಿದಾಟವನ್ನೆಲ್ಲ ಈ (ಆತ್ಮನು) ತಡೆ ಯಿಲ್ಲದೆ ಒಂದೇಸಮನೆ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ನೋಡದವನಂತೆಯೇ ಇರುವನು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ನೋಡುವಿಕೆಯಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಏನೂ ಪರಿಣಾಮವಾಗುವ ದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಅವನು) ನಿತ್ಯನಾಗಿ (ಇದ್ದಂತೆಯೇ) ಇರುತ್ತಾನೆ. ॥ ೫೮ ॥

ಪೂ. ಪ:— ಆದರೆ ಎಲ್ಲ (ಪಕ್ಷದವರ) ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಅವರವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸರಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು, ಉಳಿದವರ

§ ಪಂಚದಶೀ ೨–೩೯ ನೋಡಿರಿ.

ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವು ತಪ್ಪಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ತೋರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನಂಬಬೇಕೋ ತಿಳಿಯದಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ನೀವು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟ ದಾರಿಯಾದರೂ, ಎಲ್ಲ ತಾರ್ಕಿಕರ ಪೀಡೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ನಿರ್ದೋಷವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದೆಂದು ನಮಗೆ ಎನಿಸ ಲೊಲ್ಲದು !

ಉತ್ತರ:— ನಾವು ಹೇಳುವದನ್ನು ನಿಃಶಂಕೆಯಿಂದ ನಂಬಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ತಾರ್ಕಿಕರು (ಅನುಸರಿಸುವ) ಎಲ್ಲ (ವಾದ) ರೀತಿಗಳಿ ಗಾದರೂ ಅನುಭವವೊಂದೇ * ಆಶ್ರಯವು. (ಅದರ ಹೊರತು ಅವರಿಗೆ ಬೇರೆ ಗತಿಯೇ ಇಲ್ಲ.) ಈ ಮಾತನ್ನೇ ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—

ತರ್ಕಾಭ್ಯಾಸವು ತಲೆಗೇರಿದವರಾಗಿ, 'ಆದುದರಿಂದ, ಆದುದರಿಂದ' (ಎಂದರೆ ಇಂತಿಂತಹ ಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕ ನಾವು ಇಂತಿಂತಹ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಗಳನ್ನು ತೆಗೆಯುತ್ತೇವೆ, ಎಂದು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವ, ಮತ್ತು ಇಂತಹ) ಶಬ್ದಜಾಲಗಳಿಂದ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಮೋಹಗೊಳಿಸ ಲೆಳಸುತ್ತಿರುವ (ಎಲ್ಲ ತರ್ಕಪಂಡಿತರೂ ಸಹ, ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸರಿ ಯಾಗಿರುವವೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ) ಈ 'ಅನುಭವ'ವೆಂಬ ವಂಚನಿಗೆ ಶರಣುಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲ ತರದ ಅನು ಮಾನವೂ ಸಹ ಅನುಭವದ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅನುಭವ ವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅನುಮಾನವು ಇರಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಉಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತರ್ಕಪಂಡಿತರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಮತಭೇದವಿದ್ದರೂ, ಅನುಭವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಇನ್ನು, ಈ ಅನುಭವವೇ, ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮವಾದುದರಿಂದ, ನಮ್ಮ ಮತದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಯಾವತರದ ಶಂಕೆಯೂ ಯೋಗ್ಯವಾಗಲಾರದು.) ॥ ೫೯ ॥

(ಕೆಲವರು) ಇದಕ್ಕೂ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೆತ್ತುತ್ತಾರೆ:— ಆತ್ಮನು ಅನುಭವ ರೂಪನ್ನೇ? (ಆದರೆ ಅನುಭವದಿಂದ) ಆತ್ಮನು ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದ

* ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲಿನ ಗೌಡಪಾದೀಯ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ೩-೧೭ ನೋಡಿರಿ. ಪಂಚದಶಿಯ ೬-೨೯-೩೦ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಬಹುದು; ಅಥವಾ ಹೊಂದಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ— ಆದರೆ ಎರಡೂ ರೀತಿಯಿಂದ ದೋಷವು ತಪ್ಪಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ:— ಬಿಸಿಲುಮಳೆಗಳಿಂದ ಆಕಾಶಕ್ಕೇನಾಗ ಬೇಕಾಗಿದೆ? (ಅದು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಅವಿಕಾರಿಯಾಗಿಯೇ ಇರುವದು. ಆದರೆ) ಅವುಗಳ ಫಲವು (ನಮ್ಮ) ಚರ್ಮದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಆಗುವದು. (ಎಂದರೆ ಚರ್ಮವು ಆ ಮಳೆಬಿಸಿಲುಗಳಿಂದ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವದು.) ಇನ್ನು (ಇವುಗಳಲ್ಲಿ) ಆತ್ಮನು ಚರ್ಮದಂತಿರುವನೆಂದರೆ (ವಿಕಾರಿಯಾಗು ವದರಿಂದ) ಅನಿತ್ಯನಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ,— ಆಕಾಶದಂತಿರುವನೆಂದರೆ ಸುಳ್ಳಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ॥ ೬೦ ॥ (ಹೇಗೆಂದರೆ):—

(ಆತ್ಮನು ಪ್ರಮಾತೃವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವ ನಾಗಿರುತ್ತಾನಷ್ಟೇ? ಇನ್ನು) ಈ ಅನುಭವಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ (ಏನಾದರೂ) ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, (ಅದರಿಂದ) ಆತ್ಮನು ಅನಿತ್ಯನೆಂದೂ, (ಅಶಾಶ್ವತನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ); ಏನೂ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ, ಆತ್ಮನು ಪ್ರಮಾತೃವು ಅಥವಾ ಅನುಭವಿಸುವವನಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಅನುಭವರೂಪನು; ಅರ್ಥಾತ್ ಅನುಭವಿಸುವವನೆಂದು ನೀವೇ ಹೇಳಿರುವಿರಿ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಚೈತನ್ಯರೂಪನೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ಸರಿಯಾಗಲಾರದು.) ॥ ೬೧ ॥

ಉತ್ತರ:— (ಕೆಳಗಿನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೋದಿದರೆ) ಇದರ ಪರಿಹಾರ ವಾಗುವದು:—

ಹೊಗೆಯು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಏರುತ್ತಿರುವಾಗ್ಗೆ, ಅದು ಆಕಾಶವನ್ನು ಸೀಳಿ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಿರುವದೋ, ಅಥವಾ ಸೀಳದೇ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಿರುವದೋ? (ಆಕಾಶವು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತ ದೆಂದೂ, ಅದನ್ನು ಭೇದಿಸುವದು ಯಾರಿಗೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಹಿಡಿದರೆ) ಹೊಗೆಗೆ ಗತಿಯಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದು ಇದ್ದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಂದೂ (ನಂಬಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ); ಇಲ್ಲವೆ, (ಏರುತ್ತಿರುವ ಹೊಗೆಯಿಂದ ಆಕಾಶವು ಇಬ್ಭಾಗಿಸಲ್ಪಡುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದರೆ) ಹೊಗೆಯಾದರೂ ಆಕಾಶವನ್ನು ಭೇದಿಸುವದೆಂತು? (ಎಲ್ಲವೂ ಅಶಕ್ಯವೇ. ಆದುದರಿಂದ ಈ

ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ, ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಕುಂದು ತರಗೊಡದೆ, ಎರಡನೆಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಗತಿಯುಂಟಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವದು ಆಕಾಶದ ಸ್ವಭಾವವೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ನಂಬಬೇಕಾಗುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮವು ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದದೆಯೇ, ಅಂತಃಕರಣದೊಳಗೆ ಮೂಡುವ ತನ್ನ ಆಭಾಸ ಮೂಲಕ * ಎಲ್ಲ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅನುಭವಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶ ವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು) ॥ ೬೨ ॥

ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ (ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತ ವನ್ನು) ಕೊಡುತ್ತಾರೆ --

(ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವ ದೋಣಿಯೊಳಗೆ ಕುಳಿತ ಮನುಷ್ಯನು) ದೋಣಿಯ ವೇಗದಿಂದ ಭ್ರಮೆಗೊಂಡು (ತೀರದೊಳಗಿನ) ನಿಶ್ಚಲವಾದ (ವೃಕ್ಷಾದಿಗಳೇ) ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವವೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆಯೇ, 'ನಾನು' ಎಂಬುದೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ಮೋಹಗೊಂಡು, ('ನಾನೆಂ'ಬುದರ ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುವದರಿಂದ) ವಿಕಾರರಹಿತನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಭೋಗಿಸುವವ ನಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ॥ ೬೩ ॥ +

ಅದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು (ಮತ್ತು) ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಬೇರೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು (ಕೊಡುತ್ತಾರೆ):—

ಹೇಗೆ (ಪ್ರಕಾಶ್ಯವಾದ) ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಸಮೀಪ ದಲ್ಲಿರಲಿ, ಇರದಿರಲಿ, ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಮಣಿಯ ಬೆಳಜ್ಯೋತಿಯು ನಿಶ್ಚಲ ವಾಗಿ, (ಒಂದೇಸಮನೆ), ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದೆ ಹೊಳೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನು (ಸರ್ವಪ್ರಕಾಶಕನಾಗಿಯೂ) ಅವಿಕಾರಿಯಾಗಿ ರುವನು. ॥ ೬೪ ॥

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮಾತು ಇಷ್ಟೇ, ಎಂಬವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

---

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

+ ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿಯ ೫. ೨-೩ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

(ತನ್ನ ಹತ್ತಿರ ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳಿದ್ದಾಗ ಮಣಿಯು ಹೊಳೆವು ಅವುಗಳನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತದೆ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಬೆಳಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಮಣಿಯು ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಇರಲಿ, ಬಿಡಲಿ, ಅದು ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ ಸಮನೆ, ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಇದ್ದೇಯಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಅದು ('ಬೆಳಗುತ್ತದೆ,' 'ಬೆಳಗುವದಿಲ್ಲ'ವೆಂಬ ಮಾತುಗಳು, ಅದರ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳ ಇರುವಿಕೆ—ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವವು. ಹೊರತು ಅದು ಬೆಳಗುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ಅದರಿಂದ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂದೂ, ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದದಿದ್ದಾಗ ಅದು ಬೆಳಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ) ಯಾವ ತರದ ಜ್ಯೋತಿಯು (ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು) ಪ್ರಕಾಶಿಸುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೋ, ಅದೇ ಸ್ಥಿತಿಯೊಳಗಿದ್ದ ಜ್ಯೋತಿಯು, ಕೊಡ ಮೊದಲಾದ (ಪ್ರಕಾಶ್ಯವಸ್ತುಗಳು) ಸಮೀಪದಲ್ಲಿಲ್ಲದಂತಾದರೆ, ಪ್ರಕಾಶಿಸುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆಂ(ದು ಹೇಳಬಹುದು.) ॥ ೬೫ ॥

ಅಲ್ಲಿಯೂ (ಎಂದರೆ * ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕದಲ್ಲಿ):—

ಅದರಂತೆಯೇ (ಚೈತನ್ಯರೂಪಪ್ರಕಾಶದಿಂದ) ಥಳಥಳಿಸುತ್ತಿರುವ, ಮತ್ತು ಎಲ್ಲರ ಅಂತಃಕರಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವ ಪರಮಾತ್ಮನು, ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗಳು ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರಲಿ, ಬಿಡಲಿ, ಅವಿಕಾರಿಯಾಗಿಯೇ ಇರುವನು. ॥ ೬೬ ॥

(ಆದರೆ ಇಷ್ಟರಿಂದ) ಈ ಆತ್ಮನಿಗೆ (ಅಂತಃಕರಣಗಳನ್ನು) ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದೊಂದು ಕೆಲಸವೇ ಗಂಟುಬಿದ್ದಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಪ್ರಕಾಶ್ಯವಸ್ತುವು ಅವನ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಬಂದಿತೆಂದರೆ, ಗೌಣರೀತಿಯಿಂದ ಅವನು (ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು) ಬೆಳಗುವ ಕೆಲಸವನ್ನು (ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುವದೊಂದು ಪದ್ಧತಿಯು— ಇಷ್ಟೇ! ಎಂದರೆ ಪ್ರಕಾಶರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಎಂದಾದರೂ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗಳು ಅವನ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವಾಗ, ಅವು ಅವನಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಿಸಲ್ಪಡು

* ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಯಾವ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿ ತೋರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದೋ ಆ ಮಾತಿಗೆ ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕವೆಂದು ಹೆಸರು.

ವದರಿಂದ, ಅವುಗಳನ್ನವನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವನೆಂದೂ, ಇಲ್ಲದಾಗ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವ ನಿಲ್ಲೆಂದೂ, ನಾವು ಆ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಹೇಳುವೆ ವಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲ್ಲ.) ॥ ೬೭ ॥

(ಪೂ. ಪ:— ಆತ್ಮವು ಅವಿಕಾರಿಯೆಂದೂ, ಬುದ್ಧಿಯ ಎಲ್ಲ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಅದು ಬೆಳಗುವುದೆಂದೂ, ಆದರೂ ಅದು ಕರ್ತೃತ್ವರಹಿತವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ನೀವು ಹೇಳುವಿರಿ. ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರ 'ಪುರುಷ' ಕಲ್ಪನೆಯಾದರೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುವದು. ಆದುದರಿಂದ ನೀವು ನಿಂದ್ಯವಾದ ಸಾಂಖ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಿರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.)

(ಉತ್ತರ:—) ಇದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

(ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವೆಲ್ಲ ಪುರುಷನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ, ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ 'ಪ್ರಧಾನ,' ಅಥವಾ 'ಪ್ರಕೃತಿ' ಎಂಬ ತತ್ತ್ವದ ಪರಿಣಾಮವೆಂದು * ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ವೇದಾಂತಮತದಂತೆ, ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವು ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ; ಅದು ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ) ಸ್ವಚ್ಛವಾದ ಆಕಾಶದೊಳಗೆ, ಒಮ್ಮೆಲೇ ಮೋಡಗಳು ಗುಂಪುಗುಂಪಾಗಿ ಎದ್ದು, (ಮತ್ತೆ) ಕರಗಿ ಮಾಯವಾಗಿ ಹೋಗುವಂತೆಯೇ, ಈ ಇಡೀ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ (ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) ॥ ೬೮ ॥

ಆದುದರಿಂದ ಈ ಕೂಟಸ್ಥ + ಆತ್ಮನು ದ್ವೈತವನ್ನು ಎಳ್ಳಷ್ಟಾದರೂ ಮುಟ್ಟಲಾರನು. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

---

* ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಮತಗಳಿಗೆ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. (೧) ಪುರುಷರು ಅನೇಕರೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಆತ್ಮನು ಏಕಮಾತ್ರನೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. (೨) ಸಾಂಖ್ಯರ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪ್ರಧಾನ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಬ್ರ. ಸೂ. ಭಾಷ್ಯ ೨.೧.೧. ನೋಡಿರಿ. ಪಂಚದಶಿಯ ೬.೨೨೪ ನೋಡಿರಿ. ಸಾಂಖ್ಯರ ಬಗ್ಗೆ ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದೊಳಗಿನ ಇದೇ ಹೆಸರಿನ ಲೇಖವನ್ನೋದಿರಿ. + ಪಂಚದಶೀ ೬.೨೨ ನೋಡಿರಿ. 'ಕೂಟ'ವೆಂದರೆ ಪರ್ವತದ ಶಿಖರ. ಅದರಂತೆ ನಿಶ್ಚಲನೂ, ಅವಿಕ್ರಿಯನೂ ಆಗಿರುವವನೇ 'ಕೂಟಸ್ಥ'ನು.

(ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ) ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ (ಎಲ್ಲ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳ) ರೂಪದಿಂದ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವ, ಮತ್ತು ಕ್ಷಣ ಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗಿಹೋಗುವ ಬುದ್ಧಿ (ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ) ಒಮ್ಮೆಲೇ ನೋಡುವ, ನಿತ್ಯನಾದ, ಮತ್ತು ಅದ್ವಯನಾದ ಆತ್ಮನು, ಒಂದೇಸಮನೆ (ತನ್ನ) ಚೈತನ್ಯರೂಪದಿಂದ ವ್ಯಾಪಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಾನೆ ಮಾತ್ರ! (ಎಂದರೆ ಅದರ ಸಂಬಂಧವು ಅವನಿಗೆ ಎಷ್ಟೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ॥ ೬೯ ॥

ಹೀಗಿದ್ದರೆ, ಬುದ್ಧಿಯೇ ಪರಿಣತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂಬದು ಸರಿಯಾಗುವದು:—

ಹಿಂದಾಗಿ ಹೋದ, ಮುಂದಾಗುವ, ಮತ್ತು ಈಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ದೃಶ್ಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು, ಆತ್ಮನಂತೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಒಮ್ಮೆಲೇ ನೋಡಲಾರದಷ್ಟೇ? (ಇನ್ನು, ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ತೆಗೆಯಬೇಕಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇನೆಂದರೆ— ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾ*ಗುವದೆಂದರೆ, ಬುದ್ಧಿಯೇ ಆಯಾ ಆಕಾರದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರದಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ಆಗ ಅದು ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ತರದಿಂದ ಹಲವು ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾರದು.) ಆದುದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂದು (ಹೇಳುವದು ಸಮಂಜಸವು.) ॥ ೭೦ ॥

ಆದುದರಿಂದ ಇದೆಲ್ಲ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು:—

(ಎಲ್ಲ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಮನಸ್ಸೇ ಆಯಾ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವದು; ಆತ್ಮನು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಉಳಿಯುವನು. ಆದರೆ ಆ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಭಾಸವಾಗುವದು ಮಾತ್ರ ಆ ಆತ್ಮನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಿಂದಲೇ ಹೇಗೆಂದರೆ—) ಆತ್ಮನು ನೋಡದವನು; ಎಂದರೆ ನೋಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡದಂಥವನು; † ಬುದ್ಧಿಯು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡು

---

* ಮೇಲೆ ೬೩ನೆಯ ನುಡಿಯ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು.

ವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ಕೇಳದಂತವನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ಕೇಳುವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ಯತ್ನಮಾಡದಂತವನು; ಅವಿಕ್ರಿಯನು; ಮತ್ತು ಇಚ್ಛೆಗಳಿಲ್ಲದವನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ಇಚ್ಛಿಸುವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ಅಖಂಡವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವನು; ಮತ್ತು ದ್ವೇಷವಿಲ್ಲದವನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ದ್ವೇಷಿಸುವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ಕೋಪರಹಿತನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ಕೋಪಿಸುವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ದುಃಖರಹಿತನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ದುಃಖಪಡುವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ಮೋಹಗೊಳ್ಳದವನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ಮೋಹಹೊಂದುವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಲ್ಲದವನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ಕಲ್ಪಿಸುವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ಸ್ಮರಣೆಯಿಲ್ಲದವನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ಸ್ಮರಿಸುವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ಎಂದಿಗೂ ಮಲಗದಂತವನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ಮಲಗುವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ನಿರಾಕಾರನು. (ಬುದ್ಧಿಯು) ಎಲ್ಲದರ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ನಿಸ್ವಾರ್ಥನು; (ಎಂದರೆ ತನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವು ತನ್ನ ರೂಪವೆಂದು ಭ್ರಮೆಗೊಳ್ಳಲಾರನು. ಅವನು ತನಗಾಗಿಯೇ ತಾನಿರತಕ್ಕವನು); (ಬುದ್ಧಿಯು) ಅಸ್ವಾರ್ಥವು. (ಎಂದರೆ ತನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಹೆಂಡಿರು ಮಕ್ಕಳೂ, ದೇಹವೂ ತನ್ನವೆಂದು ತಿಳಿಯುವಂತಹದು; ಅವೇ ತಾನೆಂದೂ ಅಭಿಮಾನವನ್ನಿಡುವಂತಹದು. ಮತ್ತು ಪರರಿಗಾಗಿಯೇ ತಾನಿರುವೆನೆಂದೂ ಮೋಹಪಡುವಂತಹದು.) (ಆತ್ಮನು) ಕಂಪವಿಲ್ಲದವನು; (ಬುದ್ಧಿಯು ಒಂದೇ ಸಮನೆ ಚಲಚಿತ್ರದಂತೆ ನಡುಗುತ್ತಿರುವಂತಹದು.) (ಆತ್ಮನು ಭೂತ, ಭವಿಷ್ಯತ್, ವರ್ತಮಾನಗಳೆಂಬ) ಮೂರೂ ಕಾಲಗಳನ್ನು ದಾಟಿದವನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ಮೂರೂ ಕಾಲಗಳೊಳಗೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವಂತಹದು. (ಆತ್ಮನು) ಶಾಶ್ವತನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ಕ್ಷಣಭಂಗುರವು. (ಆತ್ಮನು) ನಿರಪೇಕ್ಷನು; (ಎಂದರೆ ಅನಂತನು; ಅಥವಾ ಅವಕಾಶ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಮೀರಿದವನು; ಯಾತರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲದವನು. ಬುದ್ಧಿಯು)ಸಾಪೇಕ್ಷವು. (ಆತ್ಮನು) ಒಳಗಿರುವವನು ಮತ್ತು ಅದೃಶ್ಯನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ಹೊರಗಿನದು, (ಎಂದರೆ ದೃಶ್ಯವು.) (ಆತ್ಮನು) ಯಾವ ಅಳತೆಗೂ ಸಿಲುಕದವನು; (ಬುದ್ಧಿಯು) ಮರ್ಯಾದಿತವು.— (ಹೀಗೆ ಇಂತಹ) ಆತ್ಮನೇ (ಇಂತಹ) ಬುದ್ಧಿ

ಯನ್ನು ಎಲ್ಲ ದೇಹಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ, (ಎಂದರೆ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ.) ॥ ೭೧–೭೫ ॥

ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ಸಿದ್ಧಯಿಸಬೇಕು:—

ಆತ್ಮನೇ ದುಃಖಿಯಾದರೆ, ದುಃಖಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಯಾರಾಗಬೇಕು? (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ದುಃಖಿಯಾಗಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವರು ಯಾರು?) ದುಃಖಿಯಾದವನೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಲಾರನು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೇಲೆ ದೃಗ್-ದೃಶ್ಯವಿವೇಕದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿದಂತೆ ದುಃಖಿಯನ್ನು ನೋಡುವವನು ದುಃಖಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಇರಲೇಬೇಕು. ಮತ್ತು) ಅವನಂತೆಯೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದವನಿಗೆ ದುಃಖವಾದರೂ (ಆಗುವದೆಂಬದು) ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ॥ ೭೬ ॥ *

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದದೇ (ಯಾವನೂ) ದುಃಖಿಯಾಗಲಾರನು. (ಯಾಕೆಂದರೆ, ದುಃಖರೂಪ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವದರಿಂದಲೇ ಯಾವನೊಬ್ಬನು ದುಃಖಿಯೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ.) ಮತ್ತು ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವವನು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವವನು ಬದಲಾಗದೆ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವದು ಅತ್ಯಂತ ಆವಶ್ಯಕವು. ಅವನೂ ಬದಲಾಗಹತ್ತಿದರೆ, ಆ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವವನೊಬ್ಬನು ಇದ್ದಹೊರತು, ಬದಲಾವಣೆಯಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು.) ಆದರೆ ಸಾವಿರಾರು ಬುದ್ಧಿವಿಕಾರಗಳಿಗೆಲ್ಲ (ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದ) ನಾನು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವೆನು. ಆದುದರಿಂದ ನಾನು ಅವಿಕ್ರಿಯನೇ ಸರಿ. ॥ ೭೭ ॥

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಆತ್ಮವಸ್ತುವೊಂದೇ ಎಂದಿಗೂ ಬದಲಾಗದೇ ಉಳಿಯುವದೆಂಬದನ್ನು (ವಿದ್ವಜ್ಜನರ) ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ತೋರಿಸಬಹುದು :—

---

* ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿಯೊಳಗೆ ೧೬ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮–೯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

(ಬುದ್ಧಿಯು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿ 'ಜ್ಞಾನ'ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.) ಆದರೆ (ಬುದ್ಧಿವಿಕಾರಗಳಾದ ಈ ಜ್ಞಾನಗಳು) ಸರಿಯಾಗಿರಲಿ; ಅಥವಾ ತಪ್ಪಿರಲಿ, ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದ ನನ್ನ ಆತ್ಮನು ಮಾತ್ರ ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಮನಾಗಿಯೇ ('ಹಾಜರ' ಇರುತ್ತಾನೆ.) ಅವನು ಎಂದೂ 'ಗೈರಹಾಜರ' ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಗೈರಹಾಜರಿ', ನಾಶ, ಅಥವಾ ಖಂಡಗಳೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳಾದರೂ ಆತ್ಮನ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಸಾರ್ಥವಾಗುವವು. ಎಂದರೆ ಇವುಗಳ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದಾದರೂ ಆತ್ಮನು ಇರಲೇಬೇಕಾಗುವದು.) ಆದುದರಿಂದ (ಆತ್ಮರೂಪನಾದ) ನನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುದೇ ಮಾತ್ರ (ಹೀಗೆ) ಕ್ಷಣಭಂಗುರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ॥ ೭೮ ॥

ಕೊಡದ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ, (ಮತ್ತು) ನಾಶಗಳಿಂದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ, (ಮತ್ತು) ನಾಶಗಳು ಸಂಭವಿಸಲಾರವೋ, (ಎಂದರೆ ಕೊಡವು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿ, ಆಕಾಶದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು, ಆಕಾಶದಲ್ಲಿಯೇ ಅಳಿದುಹೋದರೂ, ಆಕಾಶವು ಅವುಗಳಿಂದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊಂದದೇ ಅವಿಕಾರಿಯಾಗಿಯಾಗಿರುವದೋ), ಹಾಗೆಯೇ ಬುದ್ಧಿಯ (ಹುಟ್ಟು, ಇರುವಿಕೆ, ಮತ್ತು ಸಾವುಗಳಿಂದ) ನನಗೆ (ಹುಟ್ಟು ಮೊದಲಾದವುಗಳು) ಸಂಭವಿಸಲಾರವು. (ಎಂದರೆ ನಾನು ಅವುಗಳಿಂದ ಅವಿಕಾರಿಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವೆನು.) ॥ ೭೯ ॥

ಸುಖದುಃಖಗಳು ಅಂತಃಕರಣದೊಡನೆ (ಮಾತ್ರ) ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವವೆಂಬದು, (ಎಂದರೆ ಯಾವಾಗಾದರೂ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಅಂತಃಕರಣ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸಿಗೇ ಆಗುವವೆಂಬದು) ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ (ಅನುಭವದ) ಮಾತು. ಆದುದರಿಂದ, ಬರೇ ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದಲೇ ಈ ಮಾತನ್ನು ನಂಬಬೇಕೆಂಬ (ಕಾರಣವೇನೂ) ಇಲ್ಲ:—

ಕೋಲನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ * ಹಿಡಿದುಕೊಂಡವನನ್ನು, ಸಾಧಕನಾಗಿ

* ಉದಾ: ಕೈಯಲ್ಲಿ 'ದಾಂಡಪಟ್ಟೆ'ಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಗುರುವು ಕಲಿಸುತ್ತಿದ್ದನೆಂದರೆ ಶಿಷ್ಯನು ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತ ನಿಂತಿರುತ್ತಾನೆ.

ನೋಡುವವನು (ತಾನು) ತಟಸ್ಥನಾಗಿಯೇ ನೋಡುತ್ತಿರುವಂತೆ, ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ (ಆತ್ಮನು) ತಟಸ್ಥನಾಗಿಯೇ ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ॥ ೮೦ ॥

(ಮೇಲೆ ೭೦ನೆಯ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ) ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಬುದ್ಧಿಯು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂಬದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ :—

ಸುಖ,†ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳೊಡನೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಕೂಡಿಕೊಂಡಾಗ (ಎಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಆಯಾ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಅವುಗಳನ್ನರಿಯುವಾಗ) ಆಯಾ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನರಿಯುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಾ, ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉಳಿದವುಗಳನ್ನದು ತಿಳಿಯಲಾರದು, ಆದುದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ವಿಕಾರಿಯಾಗಿರಲೇ ಬೇಕು. ॥ ೮೧ ॥

ಇದು (ಎಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯು) ಕ್ಷಣಭಂಗುರವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃ ಆತ್ಮನೇ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಉಗಮನಾಶ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ ಕೂಟಸ್ಥ ಚೈತನ್ಯದವಿನಾ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರವು. (ಎಂದರೆ ಬುದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದದಂತಹ ಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನು ಇದ್ದಹೊರತು, ನಮಗೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ಒಂದೇಕಾಲಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃಕರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಆಗಲಾರದಾದುದರಿಂದ, ಅಂತಃಕರಣವು ತನ್ನ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಗಳನ್ನು ತಾನೇ ತಿಳಿಯಲಾರದು):—

ಮೋಳಿಕೆಯು (ಹುಟ್ಟುವದೂ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿಯೇ; ಬೆಳೆದು ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುವದೂ ಅಲ್ಲಿಯೇ; ಹೀಗೆ ಅದು) ಆಕಾಶದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ (ಎಲ್ಲ ಸೃಷ್ಟ) ವಸ್ತುಗಳಿಗಾಗುವ § ಆರೂ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಹೊಂದು

† 'ಸುಖ' ಶಬ್ದದಿಂದ ಆಂತರಿಕ ಅಥವಾ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಬೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ 'ಕೊಡ' ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೊರಗಿನ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಬೋಧವಾಗುತ್ತವೆ.

§ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯೭ನೆಯ ನುಡಿಯ ಗದ್ಯಭಾಗದ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ವಂತೆ, (ಅಂತಃಕರಣದ) ಪರಿಣಾಮಗಳಾದ (ಅಂತಃಕರಣದ) ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು, ನಿತ್ಯನಾದ ಮತ್ತು ಅವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಮ್ಮೆಲೇ ನೋಡುವ (ಸಾಕ್ಷೀ) ಆತ್ಮನ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಬದುಕಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ॥ ೮೨ ॥

ಸದ್ರೂಪ ಆತ್ಮನು ಅವಿಕಾರಿಯಾಗಿರುವನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಉಪಪತ್ತಿ ಯೇನೆಂದರೆ:—

ನೆನವು, ಕನಸು, ಮತ್ತು ಎಚ್ಚರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯ ಯಾವುದೇ ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು (ಬೇರೆಯಾಗಿ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ) ಇರುವ ದೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. (ನಾವು ಬುದ್ಧಿಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಒಂದರಿಂದೊಂದು ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯವು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.) ಆದುದ ರಿಂದ ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವ (ಚೈತನ್ಯರೂಪ ಆತ್ಮನು) ನಿತ್ಯ ನೆಂದೂ ಅವಿಕಾರಿಯಾಗಿರುವನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ॥ ೮೩ ॥

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ, ಎರಡನೆಯವರೆಂದರೆ (ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೆ) * ಸಮ್ಮತ ವಾದ ವಿವೇಚನೆಯ ರೀತಿಯಿಂದ ಹೊರಟು, (೫೮ ರಿಂದ ೮೩ರ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ) ಉಪಪತ್ತಿಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಯಾವದೇ ತರದ ವಿಕಾರವಾಗಲಾರದೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈಗ ಶ್ರುತಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ (ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ) ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದು (ಆ ಮಾತನ್ನೇ) ವಿವೇಚಿಸುತ್ತೇವೆ:—

(ಒಂದು ವೇಳೆ) ಆತ್ಮನೇ (ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ) ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಈಡಾ ಗುವನೆಂದು ತಿಳಿದರೂ, ಆತ್ಮನು (ವೇದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ) ಕೂಟಸ್ಥ ನೆಂದರೆ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದದವನಾಗಿರುವದರಿಂದ, (ವಸ್ತುತಃ ನೇರವಾದ) ಬಡಿಗೆಯು ನೀರೊಳಗೆ ಡೊಂಕಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆ, ಈ ಪರಿಣಾ ಮವೂ ಕೂಡ ಜೊಳ್ಳಾದುದೆಂದರೆ (ಆತ್ಮನಮೇಲೆ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು.) ॥ ೮೪ ॥

---

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿ.

ಹೀಗೆ (ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮೊದಲಾದ) ಆರೂ † ಭಾವ ವಿಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹತ್ತಲಾರವೆಂದು (ನಾವು) ತೋರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ, ತಾರ್ಕಿಕರೆಂಬ ನಾಯಿಗಳು (ಯಾವದೇ ತರದ ತರ್ಕವನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡಿ) ಈ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೋಷವಾಗಲಿ (ನ್ಯೂನತೆಯಾಗಲಿ) ಹತ್ತುವದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ॥ ೮೫ ॥

ಪ್ರಕೃತವಾದುದನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು (ಎಂದರೆ ಮತ್ತೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಹಿಡಿದು), ಬುದ್ಧಿಯೇ ಪಲ್ಲಟಿಸುವದೆಂದೂ, ಆತ್ಮನು ಎಂದಿಗೂ ಪಲ್ಲಟಿಸಲಾರನೆಂದೂ ಯುಕ್ತಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತೇವೆ:–

ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಣಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೊರಟ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗಳು ಆಯಾ ವಿಷಯಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ (ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ)ಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ (ಅವುಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ) ಚೈತನ್ಯವು ಮಾತ್ರ ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅವೆಲ್ಲ ಚೈತನ್ಯಮಯವಾಗಿಯೇ * ಇರುತ್ತವೆ. (ಎಂದರೆ 'ಕೊಡದ ಆಕಾರ,' 'ಮಠದ ಆಕಾಶ' — ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಆಯಾ ಉಪಾಧಿಗಳ ‡ ಮೂಲಕವೇ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದು. ಆದರೆ ವಸ್ತುತಃ ಆಕಾಶವು ಭೇದರಹಿತವಾಗಿರುವದು. ಅದರಂತೆಯೇ ಚೈತನ್ಯವು 'ಪುಸ್ತಕದ ಜ್ಞಾನ', 'ಬಡಿಗೆಯ ಜ್ಞಾನ'–ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಆಯಾ ವಿಷಯಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಭೇದವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವದು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ವಸ್ತುತಃ ಅದರಲ್ಲಿ ಭೇದವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ॥ ೮೬ ॥

ಬುದ್ಧಿಯು (ತನಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ) ವಸ್ತುವನ್ನಷ್ಟೇ ಅರಿಯುತ್ತದೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಣಾಮವೆಂಬ ಧರ್ಮವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು) :—

---

† ಮೇಲೆ ೮೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

‡ ಯಾವದೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಪರಿಚ್ಛೇದಿಸುವ, ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಹಾಕುವ ಕಾರಣವು.

ಬುದ್ಧಿಯು ಕೆಲವೊಂದು ನಿಯಮಿತ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ **ತಿಳಿಯ** ಬಲ್ಲದಲ್ಲದೆ, (ಅದು) ಎಲ್ಲವನ್ನು (ಒಮ್ಮೆಲೇ) ತಿಳಿಯಲಾರದು. (ಹಾಗೆ) ಬುದ್ಧಿಯು ಪರಿಣಮಿಸದಿದ್ದರೆ, ಆತ್ಮನಂತೆ ಅದಾದರೂ ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗ ಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ॥ ೮೭ ॥

ಆದುದರಿಂದ ಅನುಭವರೂಪ (ಆತ್ಮನ) ಏಕತ್ವದಿಂದ :—

ಪೊಲೆಯನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಯಾವುದು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವದೋ, ಅದೇ (ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ ಚತುರ್ಮುಖ) ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನಾದರೂ ನೋಡುವದು. (ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಚೈತನ್ಯವೇ ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವದು) ಹೀಗೆ ಅವೆರಡೂ (ಬುದ್ಧಿಗಳನ್ನು) ಬೆಳಗುವ ಜ್ಯೋತಿಯು ಒಂದೇ (ಆಗಿದ್ದರೂ) ಬೆಳಗಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುಗಳ ಭೇದದಿಂದ (ಅದು) ಬಹುರೂಪವಾಗಿ (ಕಾಣುತ್ತದೆ.) ॥ ೮೮ ॥ §

ಯಾಕೆಂದರೆ :—

ಇವೆರಡನ್ನೂ (ಎಂದರೆ ಪೊಲೆಯನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ನೋಡುವ ಚೈತನ್ಯಗಳನ್ನು) ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದಾದ ದೇಶ, ಕಾಲ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಮೊದಲಾದ ಯಾವದೇ ಭೇದಕ ಕಲ್ಪನೆಯೇ (ಅಲ್ಲಿ) ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಈ ತರದ ಭೇದಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳೆಲ್ಲ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳು. ಬುದ್ಧಿಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲಿನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಇವು ಮುಟ್ಟಲಾರವೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.) ಆದುದರಿಂದ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಚೈತನ್ಯ ಜ್ಯೋತಿಯು ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ಅಂತಃಕರಣಗಳಿಗೂ (ಸಮನಾಗಿಯೇ) ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಪ್ರಕಾಶವಸ್ತುಗಳೊಳಗಿನ ಭೇದವು ಪ್ರಕಾಶಕ ವಸ್ತುವಿನೊಳಗೆ ಎಂದೂ ಭೇದವನ್ನುಂಟುಮಾಡಲಾರದು.) ॥ ೮೯ ॥

ಪೂ. ಪ :— ಎಲ್ಲ ದೇಹಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನಿದ್ದುದಾದರೆ, ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವಾದವನಿಗೂ ಸಹ, ಅಜ್ಞಾನಿಗಳ ದೇಹಸಂಬಂಧದಿಂದ, (ಅಜ್ಞಾನಿಗಳ) ಎಲ್ಲ ದುಃಖಗಳೂ ಗಂಟುಬೀಳಬೇಕಾಗುವದು !

ಉತ್ತರ :— ಹಾಗೆ ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

§ ಮೇಲಿನ ೪೭–೪೮ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಮೊದಲು ಸಹ, ಎರಡನೆಯವರ ದೇಹಗಳಿಗಾಗುವ ದುಃಖಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಎಂದಿಗೂ ದುಃಖವುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೆ ಅದು ಹೇಗಾಗಬೇಕು ? (ಕಾರಣವೇನಂದರೆ–) ಆಗ ಸ್ವದೇಹದಿಂದಾಗುವ ದುಃಖವೂ ಸಹ ಸುಳ್ಳೆಂದು (ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುವದು.) ॥ ೯೦ ॥

ಇದು ನಮ್ಮ ಸ್ವಕಪೋಲಕಲ್ಪಿತ ವಿಚಾರವೆಂದೇ ಗ್ರಾಹ್ಯವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರವೂ ಇರುತ್ತದೆ:—

ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ (ಪ್ರಪಂಚದೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳ) ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಲೂ, (ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಸೇವಿಸುತ್ತಲೂ, (ಬೇಡಾದುದನ್ನು) ಬಿಡುತ್ತಲೂ ಇರುವ (ಅಥವಾ ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾದ ಬುದ್ಧಿಯೇ) ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೀಡಾಗದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಭಾಸ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ವೇದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ॥ ೯೧ ॥

ಆ ವೇದವು ಅವುದೆಂದರೆ :—

"ನೋಟವನ್ನೇ (ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ) ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ದೃಶ್ಯವಾದ ಅಂತಃಕರಣದ ಸಹಾಯದಿಂದ ನೋಡಲಾರಿ" (ಬೃ. ಉ. ೩. ೪. ೨), ಮತ್ತು "ಎಲೋ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಬುದ್ಧಿಯೊಡೆಯನನ್ನೇ ಯಾತರಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ"? (ಬೃ. ಉ. ೨. ೪. ೧೪ ಮತ್ತು ೪. ೫. ೧೫) ॥ ೯೨ ॥

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೂ ಇದೇ ಮಾತು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದ, ಇದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾದುದನ್ನು ಹೇಳುವವರು ಹುಟ್ಟುಗುರುಡರಂತೆ ದಯೆಗೆ ಪಾತ್ರರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು:—

ಈ ಅದ್ವಯವಾದ ನಿರ್ವಿಕಾರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು, ಹುಟ್ಟುಗುರುಡರು* (ತಾವು ಮುಟ್ಟಿದ ಆನೆಯ ಭಾಗವೇ ಆನೆಯೆಂದು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿಯೇ) ಆನೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವಂತೆ, ಕೆಟ್ಟಬುದ್ಧಿಯ ಜನರು ಕೋಟಿತೆರನಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ॥ ೯೩ ॥

---

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ

(ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಮಾತನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವದರಿಂದ, ಅವರು ದಯೆಗೆ ಪಾತ್ರರಾಗುವರೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಎಂತೆಯೇ:—

ನಾವು 'ಕೊಡದ ಆಕಾಶ,' 'ಮನೆಯ ಆಕಾಶ,' 'ಪುಸ್ತಕದ ಆಕಾಶ'ವೆಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಕೊಡದ,' 'ಮನೆಯ,' 'ಪುಸ್ತಕದ' ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳು 'ಆಕಾಶ'ಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣಗಳಾಗಿವೆ. ಅವು, ತಾವು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಆಕಾಶವನ್ನು ಬೇರೆ ಆಕಾಶದಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸುವ ಸಾಧನಗಳು. ಆದರೆ ಅವೇ ಆಕಾಶದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಲಾರವು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವು ಆಕಾಶದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದರೆ, ಆಕಾಶವನ್ನೂ ಅವು ಬಿಟ್ಟೂಬಿಡದೆ ಹಿಂಬಾಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಅವು ಹಿಂಬಾಲಿಸುವವಿಲ್ಲ ವೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಹೊಸ ಹೊಸ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಬರಬಹುದು; ಹಳೆಯವು ಹೋಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಕಾಶವು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮೊದಲಿದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವೂ, ಅದರ ವಿಷಯಗಳೂ ಅದ ರಂತೆಯೇ ಇರುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಮ್ಮೆ ಕೊಡವು ವಿಷಯವಾಗಬಹುದು; ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವು ವಿಷಯ ವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ವಿಷಯಗಳು ಜ್ಞಾನದ ವಿಶೇಷಣಗಳೆಂದು ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು, ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅವಾಗಲಾರವು. ಹೊಸ ಹೊಸ ವಿಷಯಗಳು ಬರಲಿ, ಹಳೆಯವು ಹೋಗಲಿ, ಅಥವಾ ಯಾವೂ ವಿಷಯಗಳು ಇಲ್ಲದಂತಾಗಲಿ, ಏನೇ ಆದರೂ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಸೂತ್ರರೂಪವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು: ಹೇಗೆ ನಾವು) 'ಕೊಡದ' (ಆಕಾಶ), ('ಮನೆಯ' ಆಕಾಶ) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ (ಹೇಳಿ ದರೂ ಅದರಿಂದ ಆಕಾಶವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೆಂದೇ ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೋ) ಹಾಗೆಯೇ ಯಾವ ಯಾವ ವಿಶೇಷಣವು ನೋಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲ, ಆತ್ಮನನ್ನು (ಎಡೆಬಿಡದೆ) ಹಿಂಬಾಲಿಸುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ, (ಆತ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಮತ್ತು ಆದುದರಿಂದಲೇ) ಆತ್ಮನು ನಿರ್ವಿಶೇಷಣನೆಂದೇ (ತಿಳಿಯಬೇಕು.) ॥ ೯೪ ॥

ಎಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಭೇದವು ತಗಲುವದಿಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಭೇದವು ಸುಳ್ಳಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ:—

ಅಹಂಕಾರಸಹಿತವಾದ ವಿಶ್ವವು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ, ಕೊಡ (ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ, ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾಗಿ .ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.) ಆದುದರಿಂದ ಕೊಡಲು ಮೊದಲಾದವುಗಳು (ದೇಹಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಆಗಂತುಕವಾಗಿರುವವೋ) ಹಾಗೆಯೇ ಜಗತ್ತಾದರೂ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರದೆ, (ಅವನಿಗೆ ಆಗಂತುಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.)॥೯೫॥

IV

ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕ

ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕರೂಪ ತರ್ಕದ ಕೊನೆಯು

(ಪ್ರೊ. ಪ:— ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನು ಸಿದ್ಧನಾಗುವದರಿಂದ, ಆತ್ಮನು ಅನುಮಾನಗಮ್ಯನೆಂದಂತಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಅವನು * ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಬೇಕು ?)

---

* ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಅಥವಾ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೆಂದರೇನು ? ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ 'ತತ್ತ್ವಪ್ರದೀಪಿಕಾ' ಅಥವಾ 'ಚಿತ್ಸುಖೀ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'अवेद्यत्वे सति अपरोक्ष व्यवहारविषयत्वं स्वप्रकाशत्वं' ಎಂದು ಅಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ' ಶಬ್ದದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಿದೆ. ಅದರ ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಆತ್ಮನು ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ಗೊತ್ತಾಗುವದಿಲ್ಲ. (ಮುಂದೆ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ೨೯೮ ನುಡಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಆ ರೀತಿಯಿಂದ ಅವನು ಅವೇದ್ಯನೇ ಆದರೂ ಅವನು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ಅಪರೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ—'ನಾನು' ಎಂಬ ಸಾಕ್ಷಾದನುಭವಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಅವನ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗಾಗದಿದ್ದರೂ, ಅವನು ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗಿರುವಂತೆ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಎಂತೆಯೇ ಆತ್ಮ-ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅನುಭವವೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಉತ್ತರ:— (ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ) ಎಲ್ಲ ಅನುಮಾನ ಅಥವಾ ತರ್ಕದ (ಮುಖ್ಯ) ಉದ್ದೇಶವು, ಅನಾತ್ಮವು ಆತ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆ ಯಾಗಿರುವದೆಂಬದನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸುವದಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರ್ತು, (ಅದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತೋರಿಸುವದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಕಾಶ್ಯನಲ್ಲ. ಅವನು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನಾಗಿ ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ.) ಇದನ್ನೇ ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—

ಅನುಮಾನ ಅಥವಾ ತರ್ಕದಿಂದ ಬುದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣವೂ ಸಹ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯ ನೆಂಬದು ಮಾತ್ರ ತರ್ಕದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ.) ಅದು, ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವವು, ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ನಾದ ಆತ್ಮನ ಸಂಗಡಲೇ ಅದೂ ತಾನಾಗಿಯೇ (ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ) ಸಿದ್ಧ ವಾಗುತ್ತದೆ. ॥ ೯೬ ॥

ಸಾಂಖ್ಯವೇದಾಂತ ಮತಗಳ ತಾರತಮ್ಯ

(ಹೀಗೆ) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವ, ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧನ, ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವಸ್ತು, ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳೋಣ, ಮತ್ತು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಪರಿಣಾಮ–ವೆಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವ, ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಮೊದಲು ಮಾಡಿ ಹುಲ್ಲುಕಡ್ಡಿಯವರೆಗಿರುವ ಸಂಸಾರವು, ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ ಸಾರರಹಿತವಾದುದೆಂದೂ) ತಿರಸ್ಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಆದರೂ ಅದು, ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವಂತೆ ಆತ್ಮನಿಂದ ಬಿನ್ನವಾದ, ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ, ಜಡರೂಪವಾದ ಪ್ರಕೃತಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಧಾನವೆಂಬ ಪದಾರ್ಥದ ಆಶ್ರಯ ದಿಂದ ಇರತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ(ವೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.) ಹಾಗಾದರೆ ಅದು ಹೇಗಿರುವದೆಂದರೆ– (ನಮ್ಮ ಮತದಂತೆ) ಅದು (ಆತ್ಮವಿಷಯಕ) ಅವಿಚಾರ (ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ) ಬದುಕಿಕೊಂಡಿರುವ(ದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) ಮತ್ತು ಅದು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ, ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳಿ ಗೀಡಾಗದ, ನಿರ್ವಿಕಾರವಾದ ಆತ್ಮನ ಕೇವಲ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯರೂಪ ಶರೀರ

ದೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತೆ (ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.) ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವೊಂದೇ * ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನಿದ್ದ ಹೊರ್ತು (ಅಹಂಕಾರಾದಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ) ವಸ್ತುಗಳಿರಲಾರವು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಇವುಗಳಿಲ್ಲದೆಯೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನು ಮಾತ್ರ ಇರಬಲ್ಲನು. (ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನರೂಪ ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲ ದೃಶ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗಿರುವನು. ಆದುದರಿಂದ ಅರಿಯುವವನು ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತೆ) ಆತ್ಮಜ್ಯೋತಿಯು (ದೃಶ್ಯವಾದ) ಬುದ್ಧಿ (ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ದೃಶ್ಯಪ್ರಪಂಚದಿಂದ) ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ॥ ೯೭ ॥

ಪ್ರಮಾಣ-ಪ್ರಮೇಯ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಆತ್ಮವಿಷಯಕ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವದೆಂದ ಮೇಲೆ, 'ಆತ್ಮನು ಅಪ್ರಮೇಯನು' (ಎಂದರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ನಮಗೆ ಪ್ರಮಾಣಗೋಚರನಾಗುವ ವಿಷಯನಲ್ಲವೆಂದು) ತಾನಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯವಾದ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು) ಕಾರ್ಯವು ತನ್ನ (ಉಪಾದಾನ) ಕಾರಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, (ತನಗೆ ಜನ್ಮವನ್ನೀಯಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ) ಎಲ್ಲ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಗೆ ಎಂದೂ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಹೊಂದಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕೆಳಗೆ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

---

* ಬಂಗಾರದ ಆಭರಣಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಬಂಗಾರವೇ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವು. ಮಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮಣ್ಣೇ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವು. ದ್ರವ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲ್ಪಡುವ ಕಾರಣವೇ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವು. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬುದೊಂದು ದ್ರವ್ಯವೆಂದೂ, ಅದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯಮತದಲ್ಲಿಯಂತೆ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದೂ ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಜ್ಞರಿಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ತರದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ!

(ವಿಷಯುಗಳು ಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ಹೊರಗಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳಂತೂ ದೇಹದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೂಡ ಹೊರಗಿನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ದೇಹವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ಮನಸ್ಸಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ದೇಹವೂ ಕೂಡ ಹೊರಗಿನದೇ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದರಂತೆಯೇ ಸಾಕ್ಷೀ ಚೈತನ್ಯವು ಮನಸ್ಸನ್ನೇ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವದರಿಂದ, ಮನಸ್ಸೂ ಕೂಡ ಸಾಕ್ಷೀಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನದೇ ಆಗುವದೆನ್ನಬಹುದು. ಎಂದರೆ) ಈ ಕೊಡ, ದೇಹ, ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ (ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ) ಹೊರಗಿನವೇ ಆಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಆತ್ಮವು ತಾನೇ ತನಗೆ ಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ಹೊರಗಿನದಾಗಲಾರದು. (ಇನ್ನು ಹೊರಗಿನದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯವಾಗುವದರಿಂದ, ಆತ್ಮನು * ಅಪ್ರಮೇಯ ನೆಂದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು.) ॥ ೯೮ ॥

(ಈ ಬುದ್ಧ್ಯಾದಿ ದೃಶ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ) ಅಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವೊಂದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವು ತಾವೇ ಸ್ವತಃ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾಗಿರುವ ದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಅವು ಜಡವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ):—

ಈ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳು (ತಾವು ಪ್ರಕಟವಾಗಬೇಕಾದರೆ) ಅನುಭವವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ. (ಎಂತೆಯೇ ಅವು) ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಹೊರತು, ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ತಾನೇ ಸ್ವತಃ ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾಗಿರುವದರಿಂದ (ಅವನು ಪ್ರಕಟನಾಗಲಿಕ್ಕೆ) ಏನನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಲಾರನು. (ಎಂದರೆ ಅವನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ) ಆತ್ಮನು ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಎಂದೂ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರನಾಗದಿದ್ದರೂ, ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಏನೂ ಸಂದೇಹಬರುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ತನ್ನ ಆತ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವನೂ ಎಂದೂ ಸಂಶಯಪಡುವದೂ ಇಲ್ಲ. ॥ ೯೯ ॥

ಅಹಂಕಾರಾತ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸ.

(ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಅಧ್ಯಾಸವಾದವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. 'ಅಧ್ಯಾಸ'

* ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪೭–೫೨ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ವೆಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಹೇರುವದು; ಅಥವಾ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾಣುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಭಿನ್ನಧರ್ಮದ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳು ಇದ್ದಹೊರ್ತು ಅಧ್ಯಾಸವು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ) ಕೆಳಗೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿರುವ ಪರಸ್ಪರ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ (ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅನಾತ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವದೆಂದು ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನ ವರೆಗೆ) ಹೇಳಿದ ಭೇದವನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ಕೊಡವನ್ನು ನೋಡುವವನು ಕೊಡವೆಂಬ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೂ, (ಕೊಡದ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವ) ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇರುವಂತೆ, ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನು 'ನಾನು' ಎಂಬದರಿಂದ ಬೋಧ್ಯವಾಗುವ (ಸುಖ) ದುಃಖಗಳಿಗಾಧಾರವಾದ ಅಂತಃಕರಣದಿಂದಲೂ, 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ॥ ೧೦೦ ॥

ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು (ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾಗಿರುವದರಿಂದ) ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿಯೂ, ಅನಾತ್ಮವು (ಪರಪ್ರಕಾಶ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ತನ್ನ ಪ್ರಕಟನೆಗಾಗಿ) ಎರಡನೆಯವರ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವಂತಹದಾಗಿಯೂ ಇರುವವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. (ಹೀಗೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವಗಳುಳ್ಳ ಈ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅಧ್ಯಾಸದಹೊರ್ತು ಬೇರೆ ಯಾವ ತರದಿಂದಲೂ ಆಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಂತೆಯೇ) ನಮ್ಮ ಲೋಕಾನುಭವದೊಳಗೆ ಹಾವಿನ ಮೇಲೆ ಹಗ್ಗದ ಅಧ್ಯಾಸವು (ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ) ಆಗುತ್ತಿರುವಂತೆ, ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮಾಡಿ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರಂತೆ ನೋಡಹತ್ತುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನೇ ಕೆಳಗಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—

(ಚಂದ್ರನು ನಿಜವಾಗಿ ಚಲಿಸದಿದ್ದರೂ) ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ (ನಾವು) ಮೋಡಗಳ ಗಮನವನ್ನು ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವಷ್ಟೇ? ಹಾಗೆಯೇ (ನಾವು) ಸುಖ ವೊದಲಾದ ಬುದ್ಧಿಯ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು (ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ) ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹಚ್ಚುತ್ತೇವೆ. ॥ ೧೦೧ ॥

(ಮತ್ತು):—

(ಕಾಯ್ದ ಕಬ್ಬಿಣದೊಳಗೆ ಕಂಡುಬರುವ) ಸುಡುವ ಗುಣವು (ಆ ಕಬ್ಬಿಣದ್ದಿರದೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅದು) ಬೆಂಕಿಯ ಗುಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ತಿಳಿಗೇಡಿಯು ಅದನ್ನು ಕಬ್ಬಿಣದ್ದೆಂದೇ ತಿಳಿಯುವಂತೆ, (ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆತ್ಮನದೇ ಆದ) ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವನ್ನು (ನಾವು) ಕರ್ತೃವಾದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಹಚ್ಚುತ್ತೇವೆ. (ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನಿಗೂ, ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಗೂ ಹಚ್ಚುವದರಿಂದ ಪರಸ್ಪರಾಧ್ಯಾಸವಾಗುವದು. * ॥ ೧೦೨ ॥

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳ ಅಳುವಿನೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕುವಂತಹ ಈ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿಭಾಗವೆಲ್ಲವೂ ಕೂಡ (ಕೇವಲ) ಅಜ್ಞಾನದ ಆಶ್ರಯದಿಂದಲೇ ಬದುಕಿರುವದೇ ಹೊರತು, ಇದಕ್ಕೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಆಧಾರವು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಚನೆ ಅಥವಾ ವಿಭಾಗವೂ ಕೂಡ ಅಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಸರಿ. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳೆಂಬ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿರುವವೆಂದೂ, ಅವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವವನೂ ಸಹ ಇನ್ನೂ ಅಜ್ಞಾನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮವೆಂಬ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವಿರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿಭಾಗವು ಕಾಣಿಸುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ಆತ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವೆಲ್ಲ ಜೊಳ್ಳಾದುದೇ ಸರಿ.) ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೂ ಬೇರಾದ ಈ ಅಜ್ಞಾನದ ನಾಶವೆಂತಾಗಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು (ಕೆಳಗೆ) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ದುಃಖರಾಶಿಯಾದ (ಮತ್ತು) ವಿಚಿತ್ರವಾದ (ಈ) ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಗಿಡಕ್ಕೆ (ನೈಸರ್ಗಿಕವಾದ ಮತ್ತು) ಅನಾದಿಯಾದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಮೂಲವು; ಹಾಗೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅದರ ನಾಶವು. ॥ ೧೦೩ ॥

ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದು ನಾಶವಾಗುವದೆಂದು ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ— ಕುರುಬ ಮತ್ತು ದನಕಾಯುವವರಿಂದ ಮೊದಲುಮಾಡಿ.

* ಈ ಬಗ್ಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಪಂಡಿತರ ವರೆಗೆ (ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಈ ಮಾತಿನ, ಎಂದರೆ 'ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ'ಯೆಂಬ ಮಾತಿನ ಅನುಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ)

ಎಲ್ಲರೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆಂ(ದು ಉತ್ತರ ಕೊಡ ಬಹುದು:—

ಹಗ್ಗದ ಮೇಲಿನ ಹಾವಿನಂತೆ, ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಸರಿಯಾದ * ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ(ಯೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾರರಷ್ಟೇ?) ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ 'ನಾನೆಂ'ಬ ಸುಳ್ಳುಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗಿಯೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ॥ ೧೨ ॥

(ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಲೌಕಿಕವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ನಮಗೆ ಮೊದಲು ಗೊತ್ತಿರದಿದ್ದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ) ಆತ್ಮನು (ಹೊಸದಾಗಿ) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವ ಯಾವ ಲೌಕಿಕವಸ್ತುಗಳಂತೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, (ವೇದ) ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ (ನಮಗೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ) ಗೊತ್ತಿರದಿದ್ದ ಹೊಸ † ಜ್ಞಾನವನ್ನು (ವೇದ) ಪ್ರಮಾಣವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆಂದು (ಯಾರೂ) ತಿಳಿಯಬಾರದು. (ಯಾಕೆಂದರೆ):—

ಚೈತನ್ಯವು ಒಂದೇತೆರನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, (ಆತ್ಮನು) ಸ್ವತಃ ಆ ಚೈತನ್ಯವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದಲೂ (ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಅಥವಾ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವನು. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ) ಮೊದಲು ಗೊತ್ತಿರದಿದ್ದ

* ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಕ್ಕನುಸರಿಸಿ 'ಪ್ರಮಾ' ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ– ಯಾವುದು ಉಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಮೊದಲು ಗೊತ್ತಾಗಿದ್ದಿಲ್ಲವೋ, ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಮುಂದೆ ಮತ್ತೊಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಸುಳ್ಳೆಂದು ಎಂದೂ ನಾಶಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದು. ವೇದಾಂತ ಪರಿಭಾಷಾ ೧–೩ ನೋಡಿರಿ. ('अनधिगताबाधितार्थविषयज्ञानत्वं प्रमात्वम्' ಎಂದು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.)

† ವೇದಾಂತಸಾರ, ಪ್ಯಾರಾ ೨೯ ನೋಡಿರಿ. ಆತ್ಮನು 'ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ'ನು, ಆದರೆ 'ವೇದಗಮ್ಯ'ನೆಂದು ಉಪಚಾರಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮೯ ನೆಯ ನುಡಿಯ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಹೊಸ ಜ್ಞಾನವು (ವೇದಾಂತ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಾ)ಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಆದರೆ ಇಷ್ಟೇ: (ಮೊದಲಿದ್ದ) ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ (ವೇದಾಂತ ಪ್ರಮಾಣವು) ನಾಶಪಡಿಸುವದರಿಂದ, ಅಜ್ಞಾನನಾಶವೇ ಅದರ ಫಲವೆಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ॥ ೧೨೫ ॥

ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾತೃ (ಎಂದರೆ ತಿಳಿಯುವವ) ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಆತ್ಮ ವಿಷಯಕ ಅಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಜೀವಿಸಬಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ :—

ನೋಡುವವ, ನೋಡುವಿಕೆ, (ನೋಡಲ್ಪಡುವ) ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ (ತಮ್ಮ) ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತಾವೇ ಅರಿಯಲಾರವು. (ಅಥವಾ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ) ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನಾದರೂ ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಜ್ಞೇಯತ್ವಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಸಾಧನವು ಬೇಕಾಗುವದು. (ಎಂದರೆ ಅವು ಗಳನ್ನರಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಅವುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನಾದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅವು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವದು ಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ತಿಳಿಯ ಲ್ಪಡಬೇಕಾದರೆ ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಅವನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನೇ ಅಹುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.) ॥ ೧೨೬ ॥

ದ್ರಷ್ಟ್ಟ (ನೋಡುವವ) ಮೊದಲಾದವುಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ಗ್ರಾಹ್ಯ (ವೆಂದರೆ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುಜಾಲವೆಲ್ಲ) ಹೊರಗಿರು ವಂತಹದೂ, ಆಕಾರವುಳ್ಳಂತಹದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. (ಅದರ) ಗ್ರಹಣ (ವೆಂದರೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಒಂದು ಮನೋವ್ಯಾಪಾರವಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಎಷ್ಟೋ ರೂಪಗಳಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಒಮ್ಮೆ) ಅದು 'ನಿಶ್ಚಿತ' ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ, (ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ 'ಸಂಶಯಯುಕ್ತ' ಜ್ಞಾನ ವೆಂದೂ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಕೇವಲ 'ಸ್ಮರಣೆ'ಯೆಂದರೆ ನೆನಪೆಂದೂ, ಕರೆಯ ಲ್ಪಡಬಹುದು. ಅಹಂಕಾರವು ಮಾತ್ರ ಈ ಎಲ್ಲ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳಲ್ಲಿ 'ಹಾಜರ' ಇದ್ದು,) ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅದು ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಅವೆಲ್ಲ 'ನನ್ನ'ವೆಂದು ಅಭಿಮಾನಪಡುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಪ್ರಮಾತೃವು. ಆದರೆ ಈ ಮೂರರ ಆಚೆಗೆ, ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ) ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ, ನಿತ್ಯನಾದ, ಮತ್ತು

ಬಿಟ್ಟೂಬಿಡದೆ ಇರುವ ಆತ್ಮನಿರುತ್ತಾನೆ. (ಮತ್ತು ಅವನೇ ಮೇಲಿನ ಮೂರರ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ.) ॥ ೧೧೭ ॥

ಈ ಸಂಸಾರದೊಳಗೆ ಕರ್ತೃಗಳು (ಬೇರೆಬೇರೆ) ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ (ಅವುಗಳ) ಫಲಗಳನ್ನು ಉಣ್ಣುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು (ತಟಸ್ಥನಾಗಿಯೇ) ಈ ಕರ್ತೃ, ಕರ್ಮ, (ಮತ್ತು) ಫಲ ಮೊದಲಾದ (ಸಂಸಾರ) ಘಟಕಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ, ('ಕೊಡವನ್ನು ನೋಡುವವನು ಕೊಡದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂ'ಬ ನ್ಯಾಯದಂತೆ, ಆತ್ಮನು ಅವುಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರಬೇಕು. ಎಂತೆಯೇ) ಈ ವಿಭಾಗಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಸಂಸಾರದ ಸಂಬಂಧವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಪತ್ತೆಯಾದಿರದೆಂಬುದು (ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಂದು) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ನೋಡುವವ, ನೋಡುವಿಕೆ, ಮತ್ತು ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವೆಂಬ ಮೂರು ತರದ ರೂಪಗಳೊಳಗೆ (ಚೈತನ್ಯರೂಪದಿಂದ) ಆತ್ಮನು ವಿಭಾಗರಹಿತನಾಗಿಯೇ 'ಹಾಜರ' ಇದ್ದು, ಅವುಗಳ * ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳನ್ನು ತಾನು ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಲ್ಲದವನಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ॥ ೧೧೮ ॥

ಪೂ. ಪ:— (ನೋಡುವವ, ನೋಡುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷೀ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕೆಂದು ನೀವು ಹೇಳಿದಿರಿ. ಆದರೆ) ನೋಡುವವ, (ನೋಡುವಿಕೆ) ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ ತಮ್ಮ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ತಾವೇ ಅರಿಯುವವೆಂದು ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬಾರದು? (ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ತಿಳಿದರೆ ಆತ್ಮನ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಾದರೂ ಏನು?)

ಉತ್ತರ:— ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

---

* 'ಹಾಜರ ಇದ್ದು' ಇದರ ಮುಂದಿನ ಭಾಗವನ್ನು ಹೀಗೂ ಭಾಷಾಂತರಿಸಬಹುದು:— (ಸಂಸಾರವೆಂದರೆ ಅನುಕೂಲವೆಂದು ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳ ಗ್ರಹಣ ಅಥವಾ ಸ್ವೀಕಾರವೆಂದೂ ವಿಪರೀತವೆಂದು ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳ ತ್ಯಾಗವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು) ಈ ಗ್ರಹಣ-ತ್ಯಾಗಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ, (ಅವುಗಳಿಂದ ಅವನು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಎಂತೆಯೇ ಅವನು ಇಂತಹ) ಗ್ರಹಣತ್ಯಾಗರೂಪಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಎಂದೂ ಸಿಕ್ಕಿಬೀಳುವವನಲ್ಲವೆಂದು (ತಿಳಿಯಬೇಕು)

(ನೋಡುವವ, ನೋಡುವಿಕೆ, ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತು ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುವೂ) ತನ್ನ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ತಾನೇ ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ತಾನು ಹುಟ್ಟುವ ಮೊದಲು ಅದು ಇರದ್ದರಿಂದ, ತನ್ನ ಹುಟ್ಟನ್ನು ತಾನೇ ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಮತ್ತು ನಾಶವಾದ ಮೇಲಂತೂ, ಅದು ಇಲ್ಲದಂತೆಯೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ತನ್ನ ನಾಶವನ್ನು ಅದು ತಾನೇ ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಅದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು, ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದಿರುವಾಗ ಉಳಿದವುಗಳ ಹುಟ್ಟನ್ನೂ, ತಾನು ನಾಶವಾದಾಗ ಉಳಿದವುಗಳ ನಾಶವನ್ನೂ ಅರಿಯಲಾರದು. (ಆದರೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವವ, ನೋಡುವಿಕೆ, ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದಂತೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದ ಮಾತೇ. ಎಂದಮೇಲೆ ಆ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ನಾಶವನ್ನು ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯರೂಪ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಇದ್ದೇ ಇರುವನೆಂದು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುವದು. ಆದುದರಿಂದ) ಅವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ (ಅವುಗಳಿಂದ) ಬೇರೆಯಾದ ಸಾಕ್ಷಿ ಆತ್ಮನು ಇರುವನೆಂಬದು (ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) ॥ ೧೧೯ ॥

(ಹೀಗೆ) ಗ್ರಾಹಕವೆಂದರೆ ನೋಡುವವ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೊಬ್ಬನು ಮೂಲವಾಗಿರುವನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದ, (ಅದೇ ನ್ಯಾಯದಿಂದ), ಈ ಸಾಕ್ಷಿಗೂ ಕೂಡ ಬೇರೊಬ್ಬ ಸಾಕ್ಷಿ ಇರಬೇಕೆಂತಲೂ, (ಆ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಸಾಕ್ಷಿ ಇರಬೇಕೆಂತಲೂ) ಅನವಸ್ಥೆಯು ಬರುವದೆಂದು (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು) ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ತಪ್ಪು. ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ (ಆತ್ಮನಿಗೆ) ಬೇರೊಂದು ಕಾರಣದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

ವಿಕಾರರಹಿತನಾದ ಆತ್ಮನು, ಜಡವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಂತೆ ಬೇರೊಬ್ಬರಿಂದ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವದಿಲ್ಲ.

(ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ– ಅವನು ಸ್ವತಃ ಜ್ಞಾನರೂಪನಾಗಿದ್ದಾನೆ.) ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳು (ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆಯೇ) ಅವಲಂಬಿಸಿ ಸಿದ್ಧವಾಗು

ತ್ತಿದ್ದರೂ, ಸ್ವತಃ ಆತ್ಮನು ಮಾತ್ರ (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ನಾಗಿರುವದರಿಂದ) ನಿರಪೇಕ್ಷನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ॥ ೧೧೨ ॥

ನೋಡುವವ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ ಆತ್ಮನೆಂದು (ನಾವು) ಅಜ್ಞಾನ ದಿಂದಲೇ (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ) ತಿಳಿಯುವೆ ವಾದುದರಿಂದ ಅನ್ವಯ–ವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ (ನಾವು) ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನಾತ್ಮ ದಿಂದ (ಒಳ್ಳೇ ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ) ವಿಂಗಡಿಸಬೇಕು:—

ಜಗತ್ತು ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ, (ಮತ್ತು) ನಾಶಗಳೆಂಬ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದರೂ, (ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ) ವಿಕಾರಹೊಂದದೆ (ಶುದ್ಧ) ಚೈತನ್ಯ– ರೂಪದಿಂದ (* ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ) ನೋಡುತ್ತಿರುವನು ಈ ಆತ್ಮನು. (ಮತ್ತು 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ'– 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಬೋಧದಿಂದ) 'ನಾನು (ನಿಜವಾಗಿ) ಅಂತಹ (ಆತ್ಮನೇ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ) ಇರುವೆ ನೆಂ'ದು ತಿಳಿಯಬೇಕಲ್ಲದೆ, ನಶ್ವರವಾದ (ಈ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ) 'ನಾನೆಂ'ದು (ನೀನು) ತಿಳಿಯಬಾರದು. ॥ ೧೧೩ ॥

(ಪೂ. ಪ:—'ನಾನು ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲವೆಂ'ದೂ, 'ಅವಿಕಾ ರಿಯಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ನಾನೆಂ'ದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ನೀವು ಹೇಳಿದಿರಿ. ಆದರೆ ಅದರ ಮೇಲಿಂದ ನಶ್ವರವಾದ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ನಿಜವಾ ಗಿಯೂ ಇರುವವೆಂದೂ, ಅವುಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು ಭಿನ್ನ ನಾಗಿರುವನೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ನೀವು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಅವಿಕಾರಿಯಾದ ಆತ್ಮನ ಸಂಗಡ ವಿಕಾರಿಯಾದ ವಸ್ತುಗಳೂ ಸಹ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ವೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಆತ್ಮನ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವವೆಲ್ಲಿ?)

ಉತ್ತರ:— (ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂ ದರೆ ವಸ್ತುತಃ ವಿಕಾರವೆಂಬುವದಾಗಲಿ, ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವ ದ್ವೈತ ವೆಂಬುವದಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ) ಕಾಣಿಸುವ ದ್ವೈತ ರೂಪ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ದಂತಿದ್ದು, ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಅದು ಇಂದ್ರಜಾಲ (ಅಥವಾ ಮಾಟಗಾರಿಕೆ

---

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ

ಯಂತೆ) ಮಾತ್ರ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. (ಅದು ಖರೇ) ಆತ್ಮ ವಿಷಯಕ ವಾದ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೊರಟಿದ್ದು, (ಕೇವಲ) ಅವಿಚಾರದಿಂದ (ಮಾತ್ರ) ಸಿದ್ಧವಾಗುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. (ಯಾಕೆಂದರೆ **ಭೇದ***ವಿದ್ದವಿನಾ ದ್ವೈತವಿರುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ– 'ಅ' 'ಬ'ಗಳ ನಡುವೆ ಭೇದ ವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯು ತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನು ಭೇದವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿನೋಡಿದರೆ, ಮೂಲತಃ ಆ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ತಪ್ಪಾದುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗದಿರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಅ' 'ಬ'ಗಳ ನಡುವೆ ಭೇದವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ 'ಅ' ದಿಂದ 'ಬ'ವು ಬೇರೆಯಾಗಿರಬೇಕಾಗುವದು; ಮತ್ತು 'ಬ'ದಿಂದ 'ಅ'ವು ಬೇರೆ ಯಾಗಿರಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ 'ಅ'ದಿಂದ 'ಬ'ವು ಬೇರೆಯಾಗಿರ ಲಿಕ್ಕೂ, 'ಬ'ದಿಂದ 'ಅ'ವು ಬೇರೆಯಾಗಿರಲಿಕ್ಕೂ, 'ಅ' 'ಬ'ಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವು ದಾದರೊಂದು ಮೊದಲು ಇದ್ದೇ ತೀರಬೇಕಾಗುವದು. ಒಂದು ಇದ್ದ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಅದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ, 'ಅ'ವು ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ 'ಬ'ದ ಸಿದ್ಧಿಯು; 'ಬ'ವು ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ 'ಅ'ದ ಸಿದ್ಧಿಯು.) ಹೀಗೆ ಒಂದು (ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ, ತನ್ನಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸು ವಂತಹ) ಮತ್ತೊಂದರ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಭೇದವಿರುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ನಾವು **ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ**ವೆಂಬ ದೋಷಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ– ಭೇದದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಅಗ್ರಾಹ್ಯವು; ಅರ್ಥಾತ್ ದ್ವೈತದ ಕಲ್ಪನೆಯಾದರೂ ಅಗ್ರಾಹ್ಯವೇ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನೊಳಗೆ ಯಾವುದೇತರದ ದ್ವೈತವಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ಸರಿಯಾದುದು.) ಇನ್ನು, ದ್ವೈತವು ತಾನೇ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆನ್ನಬೇಕೇ?

---

* ಭೇದದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊಳ್ಳುತನವನ್ನು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಿಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನದ ಸೋಪಪತ್ತಿಕ ಚರ್ಚೆಯಿದೆ. ಖಂಡನ ಖಂಡಖಾದ್ಯ (ಪರಿಚ್ಛೇದ ೪. ಪ್ಯಾರಾ ೧೪–೩೯ ಪುಟ ೩೪೬–೩೬೭) ದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮಾತು ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಶುದ್ಧಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಮಾತು ಸಿದ್ಧಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ಎಸ್. ಎಸ್. ಸೂರ್ಯನಾರಾಯಣ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಲೇಶಸಂಗ್ರಹದ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಭಾಷಾಂತರದ ೫ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಅದೂ ಇಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಜಡವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪರಪ್ರಕಾಶ್ಯವಾಗಿದೆ :—

(ಜಗತ್ತಿನ) ದ್ವೈತರೂಪವು (ಜಡವಾಗಿರುವದರಿಂದ) ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ತಿಳಿಯಲಾರದು. (ಎಂದರೆ ದ್ವೈತವು ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧವಲ್ಲ.) ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೊಡನೆ ಅದು ಒಂದಾಗಿ (ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೆಂದೂ, ಅದರಿಂದಲೇ ಅದು) ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂದೂ ಹೇಳುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಜಡರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತು ಚಿದ್ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೊಡನೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಒಂದಾಗಲಾರದು.) ಇನ್ನು, ಅವೆರಡೂ (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತುಗಳು ಐಕ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ) ಕೂಡಿಕೊಂಡು ದ್ವೈತವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡುವವೆನ್ನಬೇಕೇ? ಅದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಸಂಯೋಗ* ಸಮವಾಯ ಮೊದಲಾದ ಯಾವುದೇತರದ ನಿಜವಾದ ಸಂಬಂಧವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅನಾದ್ಯನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ದ್ವೈತವಿರುವದೆಂದೂ, ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವದರಿಂದ, ಪರಮಾರ್ಥ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದ್ವೈತವೇ ಸರಿಯಾದುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ॥ ೧೧೨ ॥ †

ಮತ್ತಿಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುವಂತೆ ತಿಳಿಯಲೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನೇ ವೇದದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ :—

(ಆತ್ಮನು) 'ಅಸ್ಥೂಲನು ....' (ಬೃ. ಉ, ೩, ೮, ೮,), 'ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ' (ಬೃ. ಉ. ೨. ೩. ೬, ೩. ೯. ೨೬, ೪. ೨. ೪ ಇತ್ಯಾದಿ), (ಮತ್ತು) 'ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ....' (ಕಠೋಪನಿಷತ್ ೨. ೧೮), (ಎಂದು ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ) ವೇದವಾದರೂ ಆತ್ಮನು ಅನುಭವರೂಪನಾಗಿಯೇ ಇರುವದರಿಂದ, ಅವನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದು (ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ) ಹೇಳುತ್ತದೆ. ॥ ೧೧೩ ॥

---

* ಈ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆಯ ೨-೩೪ ನೋಡಿರಿ.

ಆತ್ಮವಿಷಯಕ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ನೋಡುವವ ಮೊದಲಾದ (ತ್ರಿಪುಟಿಯಿಂದ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವ) ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಜಡವಾಗಿರುವದರಿಂದ) ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. (ಇಷ್ಟೇಅಲ್ಲ;) ಆತ್ಮನ ಸಹಾಯದಿಂದಾದರೂ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿಯಲಾರದು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯಿದ್ದು, ಆ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ದ್ವೈತ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ತಂದು ಸೇರಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಚೈತನ್ಯವು ಯಾವುದೇತರದಿಂದ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚದ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದು, ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅದು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದಮೇಲೆ ಅದು ತೀರ ಸುಳ್ಳೇ ಇರಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಹೊರತು ಗತಿಯಿಲ್ಲ):—

ಕೊಡ (ಮೊದಲಾದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳೂ,) ದೇಹ ಹಾಗೂ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳೂ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲೆಂದೂ (ಆತ್ಮನ ಗುಣಗಳಾದರೂ ಆಗಲಾರವೆಂದೂ, ಅಥವಾ ಅವು ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ತರದಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಲಾರವೆಂದೂ) ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಮೇಲೆ, ಪರಮಾರ್ಥದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ (ಅವೆಲ್ಲ ಬರೇ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಸ್ತುಗಳೆಂದೂ,) ಅವು ಶೂನ್ಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು. ॥ ೧೧೪ ॥

(ಪೂ. ಪ:— ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಅದು ಶೂನ್ಯಸಮವಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ) ಯಾವ ನ್ಯಾಯಬಲದಿಂದ ನೀವು ಹೀಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ ?

(ಉತ್ತರ:— ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಾವು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ, ಎಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಎಂದೂ ಅನುಭವಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಶುದ್ಧ ಚಿದ್ರೂಪ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಮಾತ್ರ ನಾವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕಿಂಬಹುನಾ, ಚಿದ್ರೂಪ ಆತ್ಮನೇ ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಬುದ್ಧಿಯೂ, ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳೂ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ ತೋರುವ ಕಾರಣ ವೇನೆಂದರೆ:—

ವಿಕಾರರಹಿತನಾದ, ನಿತ್ಯನಾದ, (ಮತ್ತು) ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಆತ್ಮನು (ನಮಗೆ ಅಪರೋಕ್ಷನಾಗಿದ್ದಾನಷ್ಟೇ? ಆದರೆ ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕ ವಾದ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ) ನಾವು ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಹೇರುವದರಿಂದ, ಆ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗಳೂ ಸಹ (ಆತ್ಮನಂತೆ) ನಮಗೆ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಭಾಸವಾಗಹತ್ತುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಕೊಡ ಮೊದಲಾದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಂತೂ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ (ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗಿರುವದ ರಿಂದ, ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗಳ) ಮೂಲಕವೇ (ನಮಗೆ ಆ ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದರಿಂದ), ಅವೂ (ಆ ವೃತ್ತಿಗಳಂತೆ) ಅಪರೋಕ್ಷ ವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ತೋರುತ್ತವೆ. (ಆದರೆ ವಸ್ತುತಃ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿ ಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನಾಗಲಿ ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ, ಎಂದರೆ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಎಂದೂ ಅನುಭವಿಸುವದಿಲ್ಲ.) ॥ ೧೧೫ ॥

ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯವಾಗಿ (ನಮಗೆ) ಸರಿಯಾದ ತಿಳವಳಿಕೆ ಯಾಗಿಲ್ಲೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ, (ನಾವು) ಆತ್ಮನಿಗೆ '*ನಾನು', 'ನನ್ನದು' ಇಚ್ಛೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಂಬವು ಇರುವವೆಂದು ಅಧ್ಯಾಸಮೂಲಕವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ, ಕರ್ತೃ, ಕರ್ಮ, (ಮತ್ತು ಅವುಗಳ) ಫಲವೆಂಬ ರೂಪ ದಿಂದ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂಸಾರವು, (ವಸ್ತುತಃ ರೂಪರಹಿತವಾದ) ಆಕಾಶದೊಳಗೆ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಧೂಳ, ಹೊಗೆ, ಮಂಜು, ಇಬ್ಬನಿ, (ಮತ್ತು) ಕಪ್ಪುಬಣ್ಣ (ಮೊದಲಾದವುಗಳು) ತೋರುವಂತೆ (ಎಂದರೆ ಇವು ಗಳಿಂದ ಅಲಿಪ್ತವಿರುವ ಆಕಾಶದ ಧರ್ಮಗಳೇ ಇವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯು ವಂತೆ), ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ (ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚಶೂನ್ಯನಾದ) ಆತ್ಮನ

---

* ಮೇಲೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ ಅದರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಯನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಾದ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹದ ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವೂ ಆತ್ಮವಾಗಲಾರವೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾದಂತಾಯಿತೆಂಬದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿದ್ದಾರೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಮೇಲೆ (ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ) ತೋರುತ್ತಿರುವದೆಂಬ ಮಾತು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತ ದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

'ನಾನೆ'ಂಬ ಸುಳ್ಳುಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನು ದುಃಖಿಕ್ಕೀಡಾಗುವನು. ಆದರೆ (ತಾಯಿಯಂತಿರುವ) ವೇದವು ಅವನನ್ನು ಕುರಿತು ' (ನೀನು) ಇದಲ್ಲ, (ಇದಲ್ಲ)' (ಬೃ. ಉ. ೨. ೩. ೬ ಇತ್ಯಾದಿ) ವೆಂದು ಬೋಧಿಸಿದೊಡನೆ (ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ತನ್ನಮೇಲೆ ತಾನೇ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಹೇರಿಕೊಂಡ ಕಲ್ಪಿತ ಧರ್ಮ ಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಿತ್ತೊಗೆದು) ತನ್ನತನವನ್ನು (ಎಂದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವವನ್ನು) ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. (ಮತ್ತು ಅದೇ ಅವನ ಮುಕ್ತಿಯು ಅಥವಾ ಬಿಡು ಗಡೆಯು) ॥ ೧೧೬ ॥

ಪೂ. ಪ:— ವೇದದಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ, ಆದರೆ ಸತ್ಯವಾದ * ವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೇ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಾರಣ, ವೇದವೂ ನಿಜವಾದುದೇ ಎಂಬದು ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದಂತಾಯಿತು. ಎಂದರೆ ವೇದ, ಅದನ್ನು ಕಲಿಸುವ ಗುರು, ಕಲಿಯುವ ಶಿಷ್ಯ ಮೊದಲಾದವರೆಲ್ಲರೂ ನಿಜವಾದವರೇ ಎಂಬದು ನಿಮಗೆ ಸಮ್ಮತವಿದ್ದಂತಾಯಿತು. ಅರ್ಥಾತ್ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನೀವು ಒಪ್ಪಿ ದಂತಾಯಿತು. ಎಂದಮೇಲೆ ನಿಮ್ಮ ಅದ್ವೈತವೆಲ್ಲಿ?

ಉತ್ತರ:— (ಸತ್ಯವಾದ ಉಗಮದಿಂದಲೇ ಸತ್ಯದ ಜ್ಞಾನವಾಗ ಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಉದಾ: ಕನಸು ಸುಳ್ಳು; ಕನಸಿನೊಳಗಿನ ವಸ್ತುಗಳೂ ಸುಳ್ಳೇ. ಆದರೆ ಕನಸಿನೊಳಗಿನ ಸಿಂಹ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತು ಗಳನ್ನು ನೋಡಿ, ಕನಸಿನೊಳಗಿದ್ದವನು ಎಚ್ಚತ್ತು, ಎಲ! ಇದೇನು? ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನವರೆಗೆ ನಾನು ಕನಸಿನೊಳಗಿನ ಸಿಂಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಅಂಜಿದೆನಲ್ಲ!, ಎಂದು ಕನಸಿನ ಜೊಳ್ಳುತನವನ್ನು, ಎಚ್ಚರಿ ಕೆಯ ನಿಜಾಂಶಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವನು. ಇಲ್ಲಿ ಕನಸಿನೊಳಗಿನ ಎಂದರೆ ಅಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಸಹ 'ಕನಸು ಕನಸೇ ನಿಜವಾದುದಲ್ಲ. ನಾನು

* ಮುಂದೆ ೩ನೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೦೪–೧೦೮ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಹಾಸಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಸ್ಥವಾಗಿ ಮಲಗಿರುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ಅಸತ್ಯವಾದ ಸಾಧನದಿಂದ ಸಹ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಹೀಗೆ) ಕನಸಿನೊಳಗಿನ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೇ ಕನಸು ದೂರಾಗುವಂತೆ, ಅಂತಹ (ಎಂದರೆ ಯೋಗ್ಯನಾದ) ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಶ್ರುತಿವಚನಗಳಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ:—

ನಾನು (ವಸ್ತುತಃ) ಆತ್ಮನೇ (ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯರೂಪನೇ) ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ನನಗೆ ಅನಾತ್ಮದ ಸಂಸರ್ಗವೇ ಎಳ್ಳಷ್ಟು ಇಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ನನಗೆ 'ನಾನು' ಎಂಬುವ (ಅಹಂಕಾರವಾಗಲಿ), 'ನನ್ನದೆಂ'ಬುವ (ಅಭಿಮಾನವಾಗಲಿ ಏನೂ) ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಸೂರ್ಯನಮೇಲೆ ಕತ್ತಲೆಯ ಮುಸುಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಹಾರಗಳೆರಡೂ (ಆಗುವವೆಂದು ನಾವು ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ಹೇಳುವಂತೆ, ಈ ಅನಾತ್ಮವೂ, ಅದರ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ) ನನ್ನ ಮೇಲೆ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ತೋರಿ * ಅಡಗುವವು. ॥ ೧೧೭ ॥

ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದ (ಜ್ಞಾನಿಯು) † ವಿಷಾದದಿಂದ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

'ಎಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ ಯಾವಾಗ) ಅವನಿಗೆ (ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮರೂಪವೆಂದೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದೋ, ಆಗ್ಗೆ ನೋಡುವವರಾರು; ಯಾತರಿಂದ ನೋಡಬೇಕು, ಮತ್ತು ಏನನ್ನು ನೋಡಬೇಕು'—) ಎಲ್ಲವೂ ಅಶಕ್ಯವೇ. ಎಂದರೆ ದ್ವೈತ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಆಗ್ಗೆ ಬಂದಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಸಕಲಭೇದವನ್ನೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಗಳೆದು, ಸಂಸಾರವನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲಮಾಡುವ ವೇದವನ್ನಾದರೂ (ಬೃ. ಉ. ೪. ೫. ೧೫) ನಾನು (ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನವರೆಗೆ) ಕೇಳಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! ॥ ೧೧೮ ॥

---

* ಮೇಲೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಇಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವ ವಿಷಯವು ನನಗೆ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲೆಂದು ವಿಷಾದ.

ಇಂತು 'ಓಂ' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ (ಎಂದರೆ ಓಂಕಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ) ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದು, ಅಖಂಡನಾಗಿ, ಕರ್ಮ ಸಾಧನಗಳಿಲ್ಲದವನಾಗಿ, (ಮತ್ತು) ಕರ್ಮರಹಿತನಾಗಿ (ಹೆಂಡಿರುಮಕ್ಕಳನ್ನು ತೊರೆದು ಏಕಾಕಿಯಾದ) ವಿರಕ್ತನಂತೆ, ಅಂತಃಕರಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ (ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ತೊರೆದು,) (ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ತನ್ನ) ಅದ್ವಿತೀಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ॥ ೧೧೯ ॥

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರ ಭಗವತ್ಪೂಜ್ಯಪಾದರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಶ್ರೀಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೆಂಬ ಗ್ರಂಥದೊಳಗೆ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಮುಗಿಯಿತು.

ॐ तत्सद् ब्रह्मार्पणमस्तु ।

ಶ್ರೀ

ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ

ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ

I

ಅವತರಣಿಕೆ

(ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ) ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಮೊದಲುಮಾಡಿ ಹುಲ್ಲುಕಡ್ಡಿಯ ವರೆಗೆ, ಅರಿಯುವವ, ಅರಿಯುವ ಸಾಧನ(ವೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣ), ಅರಿಯಬೇಕಾದ ವಸ್ತು, (ಮತ್ತು) ಅರಿಯುವಿಕೆ– ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಈ (ಸಂಸಾರ)ವೆಲ್ಲ (ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರದಂತೆ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ) ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟ ಜೊಳ್ಳಾದ ವಸ್ತುಮಾತ್ರವೇ ಎಂಬದನ್ನು ಎಷ್ಟೋ ಉಪಪತ್ತಿ(ಯೆಂದರೆ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ) ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟೆವು. (ಅನಾತ್ಮರೂಪವಾದ ಈ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ) ಆತ್ಮನಾದರೋ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ (ಕಂಡುಬರುವ) ಹುಟ್ಟು ಮೊದಲಾದ ಆರು ವಿಕಾರ (ಗಳೆಂದರೆ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ)ಗಳಲ್ಲಿ * ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಈಡಾಗದಂಥವನೆಂದೂ, ಎಂದಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದದಂಥಹ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೇ ಆಹುದೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟಮಾಡಿಕೊಟ್ಟೆವು. (ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ) " ಈ

---

* ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯೭ನೆಯ ನುಡಿಯ ಗದ್ಯಭಾಗದ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ

ಪೃಥ್ವಿಯೇ ಋಗ್ವೇದ (ವೆಂದೂ), ಅಗ್ನಿಯೇ ಸಾಮ(ವೇದ)ವೆಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು." (ಛಾ. ೧.೬.೧) ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಪೃಥ್ವಿಯೂ ಎಂದಿಗೂ ಋಗ್ವೇದವಾಗಲಾರದು; ಅಥವಾ ಸಾಮವೇದವು ಅಗ್ನಿಯಾಗಲಾರದು. ಆದರೂ ಧ್ಯಾನದ ಸಲುವಾಗಿ ಪೃಥ್ವಿಯೊಳಗೆ ಋಗ್ವೇದದ ಭಾವನೆಯನ್ನೂ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮವೇದದ ಭಾವನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಎಂದರೆ ಪೃಥ್ವಿ ಮತ್ತು ಋಗ್ವೇದಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವಾಗಬಲ್ಲುದಾದರೆ, ಅದು ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ಸರಿ; ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಮವೇದ ಮತ್ತು ಅಗ್ನಿ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವಾಗಬಲ್ಲುದಾದರೆ, ಅದಾದರೂ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ಸರಿ. ಅದರಂತೆಯೇ ಪ್ರತೀಕಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನಿಡುವುದೂ ಅಧ್ಯಾಸವೇ.+ ಹೀಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೂ, ಅದರ ಮೇಲೆ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟ ಕಲ್ಪಿತಭಾವನೆಗೂ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾಗುವದು ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ– ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ– ಎಂದು ವೇದವು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ರೀತಿ)ವೇದದೊಳಗೇ ಎರಡನೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವಂತೆ, ಅಚಲನಾದ ಆತ್ಮ, ಮತ್ತು ಅವನ ಮೇಲೆ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಜೊಳ್ಳು (ಸಂಸಾರರೂಪ ಅನಾತ್ಮ) ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧ (ವಾಗಬಲ್ಲುದಾದರೆ ಅದು) ಅಜ್ಞಾನವೊಂದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲದೆ (ಬೇರೆ ಯಾವ ತರದಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದು.)

ಆದರೆ ಆ ಅಜ್ಞಾನವು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಇರಲಾರದಾದುದರಿಂದ, ಅದು ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬನದಾಗಿಯೂ, ಯಾವುದಾದರೊಂದು (ವಸ್ತುವಿನ) ಬಗ್ಗೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು. ಇಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ ನಾವು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ) ಆತ್ಮವೆಂದೂ, ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ ಎರಡು ತರದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿರುವವೆಂದು (ಹೋದ

+ ಹೀಗೆ ಮಾಡುವದೇ ತಪ್ಪೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯ ಫಲವೇನೋ ಸಿಕ್ಕಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಸುದೈವವೇ ಸರಿ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಆ ತರದ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಮೂಲವೆಂಬದು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ) ನಿಶ್ಚಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು ?)

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರ (ಎಂದರೆ ಅನಾತ್ಮದ) ಸ್ವರೂಪವೇ ಅಜ್ಞಾನವಾಗಿದ್ದು, ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ ಅಜ್ಞಾನ (ವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು) ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಒಂದುವೇಳೆ (ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೇ ಅಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ತಿಳಿದರೂ, (ಅಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳಾದ ಸಂಶಯ, ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮೊದಲಾದ) ಹೆಚ್ಚಿನ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನೇನೂ ಅಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರದು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಅನಾತ್ಮವು ಜಡವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಶಯವಾಗಲಿ, ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಲಿ ಆಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು) ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನವಾಗಗೊಡದಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. (ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು * ಯಾರಿಗಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆಯೋ, ಅವರಿಗೇ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಆಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಜಡವಾದ ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವಾಗುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟು ಒಂದುವೇಳೆ ಅನಾತ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಿಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿದರೂ,) ಅದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುವದೊಂದು ವಸ್ತುವೆಂದು (ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು.) ಆದುದರಿಂದಲೇ (ಅದು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಲಾರದು.) ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಒಂದು ಕಾರ್ಯವು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಆ (ಕಾರಣರೂಪ) ವಸ್ತುವು ಮೊದಲೇ (ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ, ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೂ) ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾರ್ಯವೇ ಅದಕ್ಕೆ (ಎಂದರೆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ) ಆಶ್ರಯವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಉದಾ: ಮಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ಕೊಡವು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು; ಕೊಡವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ಎಲ್ಲ ಮಣ್ಣೂ ಇರುವದೆಂದು

* ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಅರ್ಥವು. ನಮಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೇ.

ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆಯೋ? ಹಾಗೆಯೇ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಅನಾತ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ ಆಶ್ರಯವಾಗಲಾರದು. ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ) ರೂಪವೇ * (ಎಂದರೆ ಸ್ವಭಾವ, ಆಕಾರ ಅಥವಾ ಧರ್ಮವೇ) ಇರುವದಿಲ್ಲ.

(ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನಾತ್ಮವು ಆಶ್ರಯವಾಗಲಾರದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ;) ಇವೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೇ ಅನಾತ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವದೂ + ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಅನಾತ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಎಂದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಅರ್ಥವು.) ಹೀಗೆ (ಜಡವಾದ) ಅನಾತ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನಿಯಾಗಲಾರದು; ಮತ್ತು ಆ ಅಜ್ಞಾನವು ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರಲಾರದು. (ಸಾರಾಂಶವೇನೆದರೆ:—ಅನಾತ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ **ಆಶ್ರಯ**ವಾಗಲಿ, **ವಿಷಯ**ವಾಗಲಿ ಆಗಲಾರದು.)

(ಆದುದರಿಂದ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ) ಉಳಿದ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ (ಎಂದರೆ) ಆತ್ಮನಿಗೇ § ಅಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ವಿಹಿತವು. ಮತ್ತು 'ನಾನು ತಿಳಿಯದವನಾಗಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಅನುಭವವಾದರೂ ಆತ್ಮನಿಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ (ಯಾದುದರಿಂದ, ಈ ಮಾತಿಗೆ ಅನುಭವದ ಪುಷ್ಟಿಯೂ ಸಿಕ್ಕುವಂತಿದೆ. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ೭–೧–೩ರಲ್ಲಿ) "ಪೂಜ್ಯರೇ, ಅಂತಹ (ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಲಿತಂತಹ) ನಾನು ಮಂತ್ರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾತ್ರ ಕಲಿತಿರುವೆನೇ ಹೊರ್ತು, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿಲ್ಲ" (ವೆಂದು ನಾರದರು

---

* ಆಶ್ರಯವು ಆಶ್ರಯಿಯನ್ನು (ಎಂದರೆ ತನ್ನನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು) ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ, ಆಶ್ರಯಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದುದಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿರುವ ಅನಾತ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರಲಾರದು. ಎಂತೆಯೇ ಅದು ಅಜ್ಞಾನದ ಆಶ್ರಯವೂ ಆಗಲಾರದೆಂದಾಶಯವು.

+ ಯಾಕೆಂದರೆ ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಅಜ್ಞಾನವಿರಬೇಕಾಗುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯವಾದರೂ ಅನಾತ್ಮದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯವು.

§ ನೈ. ಸಿ. ಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಸನತ್ಕುಮಾರರಿಗೆ ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ) ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಮಾತು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. (ಹಾಗೂ ಅನಾತ್ಮವೇ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಬರುವ ತೊಂದರೆಗಳೂ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಲಾರವು. ಹೇಗೆಂದರೆ) ಆತ್ಮವು ಬರೆ ಚೈತನ್ಯರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅಜ್ಞಾನವೇ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವಾಗಲಾರದು. (ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಬಹುದಾದ ಸಂಶಯ, ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳೂ ಆತ್ಮನಿಗಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ) ಆತ್ಮವು (ಅಜ್ಞಾನೋಪಾಧಿಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಅಂತಃಕರಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿ. ಆ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾತಾ, ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞೇಯವೆಂಬ) ತ್ರಿಪುಟೀವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ (ಸಂಶಯವನ್ನೂ, ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನೂ ಹೊಂದಬಹುದು. ಮತ್ತು ಅಂತಹ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ) ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಯುಂಟಾಯಿತೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಯಿತೆಂದೂ ಸಹ (ಮಾತನಾಡಬಹುದು.) ಮತ್ತು ಆತ್ಮವು ಅಚಲವಾದ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ, (ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಃ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ), ಅಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದು ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವೂ ಆಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೇ ಅಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗುವದು. (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನೇ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು.)

ಇನ್ನು ಆತ್ಮನಿಗಾಗುವ ಈ ಅಜ್ಞಾನವು ಯಾತರಬಗ್ಗೆಯೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಆತ್ಮನ (ಎಂದರೆ ತನ್ನ) ಬಗ್ಗೆಯೇ ಎಂದು ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಹುದು.

ಪೂ. ಪ. :—ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುವನು. (ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನಗಳಂತೂ ಕತ್ತಲೆ– ಬೆಳಕುಗಳಂತೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂತು ?) ಮತ್ತು (ಆತ್ಮನೇ ಅಜ್ಞಾನದ ಆಶ್ರಯನೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು ಆಶ್ರಯನೆಂದೂ, ಅವನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬೊಂದು ಬೇರೆ ವಸ್ತುವಿರುವದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು. ಅರ್ಥಾತ್ ದ್ವೈತವು ಬಂದಂತಾಗು

ವದು. ಆದರೆ ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ) ಆತ್ಮನ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ, ಆತ್ಮನೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾಗಿರುವದರಿಂದ (ಅವನೇ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಆಶ್ರಯನಾಗಿರುವನೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಬಹುದೇ ? ಆದುದರಿಂದ) ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ (ಆತ್ಮನಿಗೆ) ಅಜ್ಞಾನವಾಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಉತ್ತರ:— ಶಕ್ಯವಿದೆ. (ಆತ್ಮನಿಗೇ) ಅಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ— ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ (೧) ಮನೋವೃತ್ತಿರೂಪ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ, (೨) ಶುದ್ಧಚಿದ್ರೂಪ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಎರಡರ್ಥಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಲಾರದು. ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅಜ್ಞಾನದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ, ಅದರ ಸಾಕ್ಷೀರೂಪದಿಂದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೊಂದು ಇದ್ದೇಯಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ನಮಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂ'ದು ಹೇಳುವಾಗ ಸಹ, ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದೊಂದು ವಸ್ತುವು ಇರಲೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂಬ ಮಾತೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು.)

(ಇನ್ನು, ಆತ್ಮನು ಆಶ್ರಯನೆಂದೂ, ಅವನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವೊಂದು ಇರುವದೆಂದೂ ಹೇಳಿದರೆ, ದ್ವೈತವು ಬರುತ್ತದಲ್ಲ! ಎಂದು ಕೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ: ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಸ್ವಗತಭೇದವಾದರೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಿದ್ದರೂ, (ಮೋಹದಿಂದ) ಹಗ್ಗವು ಹಾವಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆ, ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆತ್ಮವು ಮತ್ತೊಂದಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. (ತೋರಿಕೆಯೆಂಬುದು ಕಲ್ಪನಾಮಾತ್ರವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವದೊಂದೇ ಅಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅಜ್ಞಾನವಿರುವವರೆಗೆ ಆ ಕಲ್ಪನಾರೂಪ ತೋರಿಕೆಯ ವಸ್ತುವಾದರೂ ಇದ್ದೇಯಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೂ ಸಹ ತೀರ ಸುಳ್ಳೇ ಇರುವದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.)

ಆದುದರಿಂದ ಈ ಅಜ್ಞಾನದ ನಾಶವಾದರೆ, ದ್ವೈತರೂಪ (ಸಂಸಾರವೆಂಬ) ಅನರ್ಥವೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ (ಅಜ್ಞಾನ) ನಾಶವಾದರೋ, (ಮಹಾ) ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿರುವ ಪದ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಅರಿತಿರುವವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ, ಆ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಅಂತಹ (ಮಹಾ) ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂಬ (ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ) ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಸುರುವು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ (ಹೋದ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ) ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಂತೆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' — 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ'—ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿರುವ ಪದ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ (ಈ ಮೊದಲೇ) ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. * (ಇನ್ನು ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದು ಳಿದಿದೆ.) ಆದುದರಿಂದ:—

(ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡಿದ) ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ 'ನಾನು' ಮತ್ತು 'ನನ್ನದೆ'ಂಬ ಭಾವನೆಯೆಲ್ಲ ಅಳಿದುಹೋಗಿ, ಎಂದು ಅವನು 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ (ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ) '(ನಾನು) ಬ್ರಹ್ಮನಿರುತ್ತೇನೆ'ಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೋ, ಅಂದು ಅವನು ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ದಾರಿಯನ್ನೇ ದಾಟುತ್ತಾನೆಂದು (ಹೇಳಬಹುದು. ಎಂದರೆ ಅವನು ಸಾಂಸಾರಿಕ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ದಾಟುತ್ತಾನೆ.) ॥ ೧ ॥

---

* ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತು. ಇಂತಹ ವಿವೇಕದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕುವದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನಾತ್ಮದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಮಹಾವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವು ಆವಶ್ಯಕವೆಂದು ವೇದಾಂತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕದಿಂದ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅನಾತ್ಮಗಳೆಂದು ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿರುವವೆಂದು ತೋರಹತ್ತುವದರಿಂದ, ಈ ವಿವೇಕವಾದ ಮೇಲೂ ಅಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದೇ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮಹಾವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿ, ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದು. ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬ನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯುನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

II

ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥನಿಶ್ಚಯ

('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ) 'ಅದು' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವೇ 'ನೀನು' ಎಂಬದರ ಅರ್ಥವೆಂದು (ಮುಮುಕ್ಷುವು) ಯಾವಾಗ್ಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ, ಆಗ್ಗೇ ಅವನು (ಅವೆರಡೂ ಪದಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಮತ್ತು ಅವು ದ್ವೈತ ರೂಪವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಬೋಧಿಸದೆ) ಒಂದೇ ಅಖಂಡವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಅದ್ವೈತರೂಪವಾದ ಒಂದೇ ಆತ್ಮವಸ್ತುವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಆದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಮನಸು ಮತ್ತು ಶಬ್ದಗಳ ದಾರಿಯನ್ನು (ಎಂದರೆ ದ್ವೈತರೂಪ ತ್ರಿಪುಟೀಜೀವನವನ್ನು) ದಾಟುತ್ತಾನೆಂದು (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದೆವು. ಆದರೆ) ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು? (ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳ ಬಹುದು.) ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ:—

(ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಮೇಲಿಂದ ನೋಡಿದರೆ) 'ಅದು' * ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವು (ಅಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ) ಸುರುವು ಮಾಡಿದ (ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಅದ್ವಿತೀಯ, ಎಂತೆಯೇ ಆನಂದರೂಪ, † ಬ್ರಹ್ಮ) ನೆಂದಾಗುತ್ತದೆ, (ಹಾಗೆಯೇ) 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು (ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ) 'ಒಳಗಿರುವ ಜೀವಾತ್ಮ'ನೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. (ಆದುದರಿಂದ) 'ಕರೇಕಮಲ' ವೆಂಬಲ್ಲಿ (ಹೇಗೆ 'ಕರೇ' ಪದದಿಂದ ಉಳಿದ ಬಣ್ಣದ ಕಮಲಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುವದೋ, ಮತ್ತು 'ಕಮಲ' ವೆಂಬ ಪದದಿಂದ ಕರೇ ಬಣ್ಣದ

---

* ದ್ವೈತವೇ ಎಲ್ಲ ಅಂಜಿಕೆಗೂ ಮೂಲ. ದ್ವೈತವೇ ಇಲ್ಲೆಂದ ಮೇಲೆ ಅಂಜಿಕೆಯಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು? ಎಂತೆಯೇ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದುದು ಆನಂದರೂಪವಾಗಿರಲೇಬೇಕು.

† 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ ಈಶ್ವರ'ನೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು 'ಈಶ್ವರ' ಮತ್ತು 'ಪರಬ್ರಹ್ಮ'ಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನೆಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ನೈ. ಸಿ. ೨—೧೧೧ರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುವದೋ, ಮತ್ತು ‘ ಕರೇ ’ ಹಾಗೂ ‘ ಕಮಲ’ವೆಂಬ ಪದಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವನ್ನೆ ತೋರಿಸುವವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ‘ ಅದು ’ ಮತ್ತು ‘ ನೀನು ’ ಎಂಬ ಪದಗಳು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ‘ ಅದು ’ ಎಂಬುದು ‘ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆನಂದರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮ’ದ್ಯೋತಕವಿದ್ದು, ‘ ನೀನು ’ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದರಿಂದ, ‘ನೀನು’ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಸಕೃದ್ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬೋಧವಾಗುವ ‘ ದುಃಖಿಯಾದ ಸಂಸಾರೀ ಜೀವ’ನ ದುಃಖವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ‘ ನೀನು ’ ಎಂಬ ಪದವು ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳುವವನಿಗೆ ಅಪರೋಕ್ಷ ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಜೀವಾತ್ಮನ ದ್ಯೋತಕವಿದ್ದು ‘ಅದು’ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದರಿಂದ ಸಕೃದ್ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ‘ಅದು ’ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ * ಪರೋಕ್ಷತೆ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತೆ, ಅಥವಾ ಅನಾತ್ಮತನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ‘ ಇರುವಿ ’ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಅದು=ನೀನು ಎಂದರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವೆರಡೂ ಕೂಡಿ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ‘ಆತ್ಮವಾದ ಆನಂದರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮ ’ ವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ) ಇವೆರಡು ಪದಗಳಿಂದ (ಜೀವನ) ದುಃಖಿತ್ವವೂ, (‘ಅದು’ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ) ಅನಾತ್ಮತ್ವವೂ ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತವೆ. ॥ ೨ ॥

ಹೀಗೆ (ಪದಪದಾರ್ಥಗಳ) ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ (ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು) ತಿಳಿದುಕೊಂಡವನು, (ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳು † ಕರ್ತೃ–ಕರ್ಮ–ಕ್ರಿಯಾಪದ ಮೊದಲಾದ ರೂಪದಿಂದ

* ‘ ಅದು ’ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ತೀರ ದೂರವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವವನಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಕೇಳುವವನಿಗಾಗಲಿ ‘ಅದು’ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ವಸ್ತುವು ಎಂದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ವಸ್ತುವಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಪರೋಕ್ಷ ವಸ್ತುವಾಗಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೩ನೆಯ ನುಡಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು ಎಷ್ಟು ವಿಧ? ಅನ್ವಯಿಕಗಳು ಅನುಸರಿಸುವ ಮಾರ್ಗದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ವಾವುದು ? ಎಂಬಿವೇ ಮಾತುಗಳ ವಿವರಣೆಗಾಗಿ ನೈ. ಸಿ. ೧–೬೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಮೇಲೆ ಇದೇ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವ ದ್ವೈತ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದರೂ ಸಹ, 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆ ತರದ ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಆ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳೆಲ್ಲ ಕೂಡಿ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಆನಂದರೂಪ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ದ್ವೈತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಇಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಎಂದರೆ ಅದು ಅದ್ವೈತರೂಪ ಆತ್ಮವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಅವನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಅವನು) ವೇದ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಕ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ) ಅಖಂಡವಸ್ತುವಾದ (ಆತ್ಮಪದಾರ್ಥವನ್ನು) ಅರಿಯುತ್ತಾನೆಂದು (ಮೇಲೆ) ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಅದನ್ನೇ ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು (ಮೊದಲು) ಸೂತ್ರ (ರೂಪದಿಂದ ಅದನ್ನು, ಎಂದರೆ ಆ ಮಹಾವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮ ಪದಾರ್ಥದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಕ್ರಮವನ್ನು) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:–

('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಆತ್ಮಾನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾದರೆ ಕೆಳಗೆ ವಿವರಿಸುವ ಮೂರು * ಪಾವಟಿಗೆಗಳನ್ನು ಕ್ರಮದಿಂದ ಏರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ– 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ 'ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ † 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳು) ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವವೆಂದು (ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದೇ ಮೊದಲನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲು, ಇದಕ್ಕೆ 'ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ'ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದರ ಅರ್ಥವು 'ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರೋಣ'ವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ತೋರಿಸುವವೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸ

---

* ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ 'ಸ್ವಾತ್ಮನಿರೂಪಣ'ದಲ್ಲಿ ೨೯ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಸಂಕ್ಷೇಪಶಾರೀರಕದ ೧. ೧೯೬–೧೯೭ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ೧೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣ ೧೯೩ ಮತ್ತು ೧೯೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಬೇಕಾದರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿಯೂ, ಇನ್ನೊಂದು ಅದರಿಂದ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಡಬೇಕಾದ ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುವದು, ಆದುದರಿಂದ 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳಲ್ಲಿಯಾದರೂ) ಒಂದು ವಿಶೇಷಣವೆಂದೂ, ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷ್ಯವೆಂದೂ (ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬ ವಿಶೇಷ್ಯಕ್ಕೆ 'ಅದು' ಎಂಬದು ವಿಶೇಷಣ ವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಮಾತನ್ನು ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ೨೬ ನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅಥವಾ ಒಮ್ಮೆ 'ಅದು' ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿ 'ನೀನು' ಎಂಬದು ಅದರ ವಿಶೇಷಣ ವಾಗುವದೆಂದೂ, ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ 'ನೀನು' ಎಂಬದು ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿ 'ಅದು' ಎಂಬದು ಅದರ ವಿಶೇಷಣವಾಗುವದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೇಗೆ ಆದರೂ, ಈ ಶಬ್ದಗಳ ನಡುವೆ **ವಿಶೇಷಣ-ವಿಶೇಷ್ಯ** ಸಂಬಂಧವಿರುವ ದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಎರಡನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲು.)

(ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಆ ಪದಗಳ ವಾಚ್ಯವೆಂದರೆ ರೂಢಾರ್ಥವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಹತ್ತಿದರೆ, ಯಾವ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವೂ ಹೊರಡುವದಿಲ್ಲೆಂದು ತೋರಹತ್ತುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಅದು' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ 'ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ– ಎಂತೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಆತ್ಮದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅನಾತ್ಮವಾಗಿರುವ– ಆನಂದರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂ'ದು § ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಿದೆ. ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ– ಆತ್ಮವಾದ– ಅನೇಕರಲ್ಲೊಬ್ಬನಾದ– ದುಃಖೀಜೀವ'ನೆಂದು ರೂಢಾರ್ಥ ವಿದೆ. ಮತ್ತು ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿದಂತೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ 'ಅದು' ಎಂಬ ಪದವು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ರೂಢಾರ್ಥಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ, ತೀರ ವಿರುದ್ಧ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಎರಡು ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿದೆ

---

§ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ ಈಶ್ವರನೇ 'ಅದು' ಎಂಬ ಪದದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವೆಂದು ಹಲವರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ಆದರೆ ನೈ. ಸಿ. ಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ.

ಯೆಂದೂ, ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ! ಅರ್ಥಾತ್ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ವಿಶೇಷಣ ವಿಶೇಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲೆನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಿರೋಧವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವದಕ್ಕಾಗಿ, ಆ ವಾಕ್ಯದ ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಂಬಂಧವೇನೆಂಬದನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಿ ನೋಡಿ, ಅದರ **ತಾತ್ಪರ್ಯ**ವೇನೆಂಬದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ **ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕನುಸರಿಸಿ** ಕೊನೆಗೆ ಆ ಪದಗಳ ಸಹಜ ಅಥವಾ ರೂಢಾರ್ಥವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೆಂದೂ), ನಮ್ಮೆಲ್ಲರೊಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನೇ (ಆ ಪದಗಳ) ಲಕ್ಷ್ಯವೆಂದೂ, (ಎಂದರೆ ಅವುಗಳಿಂದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದ್ದ, ಅಥವಾ ಸೂಚಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದ ವಸ್ತುವೆಂದೂ), ಮತ್ತು (ಆ ಪದಗಳು ಆ ಆತ್ಮನ) ಲಕ್ಷಣವೆಂದೂ, (ಎಂದರೆ ಅವನನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಅಥವಾ ಸೂಚಿಸುವ ಚಿಹ್ನ ಅಥವಾ ಗುರುತುಗಳೆಂದೂ, ನಾವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅರ್ಥಾತ್ ಇಲ್ಲಿ 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳು ತಮ್ಮ ಸಹಜಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು **ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ** * ಆತ್ಮನನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಆ ಪದಗಳಿಂದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದೂ, ಅದರಿಂದಲೇ ಆತ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನಗಳ ನಾಶವಾಗುವದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದೇ ಆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಆತ್ಮಪದಾರ್ಥವನ್ನರಿಯುವ ಮೂರನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲು.) ॥ ೩ ॥

ಹೀಗೆ (ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂರುವ) ಸೂತ್ರವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ ಮೇಲೆ, ಯಾವನೊಬ್ಬನು (ಒಂದು) ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆಯಬಹುದು: ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಪದ್ಧತಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ, ('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವೇದ) ವಾಕ್ಯದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದೂ, (ಆದುದರಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುವು) ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತೊರೆದು (ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನನುಸರಿಸಬೇಕೆಂದೂ ನೀವು) ಹೇಳಿದಿರಿ. ಆದರೆ ('ವೇದ

---

* ಇದರ ವಿವರಣೆಯು ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಲಕ್ಷ್ಯವಾಚ್ಯಭೇದವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಪೇಕ್ಷಿಸುವವನು ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನನುಸರಿಸ ಬೇಕೆಂ'ದು) ವೇದವೇ ಆಜ್ಞೆಮಾಡಿರುವದೋ, ಅಥವಾ ಮನುಷ್ಯನು ತಾನಾಗಿಯೇ (ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು) ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾನೋ? (ಎಂಬದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವು.) ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಇದನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವೇದದ ಆಜ್ಞೆಯೇ (ವಿಧಿಯೇ) ಇದ್ದರೆ, ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು (ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವನು) ಪಾಪಪುಣ್ಯಕರ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳ (ಗೊಂದಲವನ್ನು) ಅವಶ್ಯವಾಗಿಯೇ ತೊರೆದು, ಏಕಾಗ್ರಮನದಿಂದ (ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ) ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ, ಆತ್ಮದರ್ಶನವನ್ನು ಪಡೆದು (ಕೃತಕೃತ್ಯ ನಾಗುತ್ತಾನೆ.) ಮತ್ತು ಆತ್ಮದರ್ಶನವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಮೊದಲೇ ಆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಅವನು (ವೇದದ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೀರಿದಂತಾಗುವದ ರಿಂದ) ಪತಿತನಾದ (ಅವನಿಗೆ ಪಾಪವು ತಗಲುವದು.) ಆದರೆ (ಈ ಬಗ್ಗೆ ವೇದದ ಆಜ್ಞೆಯೇ ಏನೂ ಇಲ್ಲದೆ) ಅವನು ತಾನಾಗಿಯೇ ತನ್ನ ಸಂತೋಷ ದಿಂದಲೇ ಈ (ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಸಹಿತ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನದ) ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದಾಗ (ನಡುವೇ ಪತಿತನಾದರೆ) ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಏನೂ ದೋಷ ತಗಲುವದಿಲ್ಲ. (ಯಾಕೆಂದರೆ ವೇದದ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೀರಿದರೆ ಮಾತ್ರ ದೋಷವುಂಟಾಗುವದೆಂಬದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದ ಮಾತು. ಆದುದ ರಿಂದ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನು ?)

ಉತ್ತರ:— ಈ ಮಾತು ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು (ನಾವು) ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

(ಮುಮುಕ್ಷುವು) ಶಮ (ದಯಾದಿ ಗುಣಗಳಿಂದ) ಯುಕ್ತನಾಗಿ, ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ (ದ್ವೈತರೂಪ) ಅನಾತ್ಮವನ್ನೆಲ್ಲ ತೊರೆದುಹಾಕಿ ತನ್ನೊಳಗೇ ತಾನು ಆತ್ಮನನ್ನು ನೋಡಬೇಕೆಂದು (ಬೃ. ಉ. ೪. ೪. ೨೩ ಮತ್ತು ೨. ೪. ೫ ರಲ್ಲಿಯೂ, ಬೇರೆ ಕಡೆಗೂ ವೇದದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಿಧಿಗಳಿವೆ.) ॥ ೪ ॥

(ಆದರೆ ಬರೇ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದಲೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗ

ಲಾರದು. ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವಾದ ಮೇಲೆ ಸಹ, ಕೊನೆಗೆ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಆ ತರದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಹೇಗೆಂದರೆ):—

ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕ (ಎಂದರೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ಮೂಲಕ ದ್ವೈತರೂ) ಅನಾತ್ಮವನ್ನೆಲ್ಲ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಮೇಲೆ, (ಹಾಗಾದರೆ) ನಾನು ಯಾರು?' ಎಂದು ಗಾಬರಿಗೊಂಡು ಕೇಳುವವನನ್ನು ಕುರಿತು, * ವೇದವು 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂದು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳಿ (ಅವನನ್ನು ಸಮಾಧಾನಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.) ॥ ೫ ॥

(ಮೊದಲು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕರೂಪ ತರ್ಕದಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ, ಆ ಮೇಲೆ ವೇದವಾಕ್ಯವು ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ ನಮಗೆ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುವದೆಂದೂ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ವೇದಾಂತದ ಎದುರಾಳಿಗಳಾದ ಸಾಂಖ್ಯ-ನೈಯಾಯಿಕ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇವರೆಲ್ಲರ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಶಃ ಖಂಡಿಸುವದು ಯೋಗ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮೊದಲು ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಮಾಚಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ) ಅವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದೇನೆಂದರೆ:— ಅನಾತ್ಮಗಳಾದ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು, (ಮತ್ತು) ಬುದ್ಧಿಗಳೇ ಆತ್ಮವೆಂಬ ಬಲು ಗಟ್ಟಿಯಾದ (ನಮ್ಮ) ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಅಜ್ಞಾನವು. (ಹೊರತು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ **ಅನಾದ್ಯನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ** * ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬದು ಇಲ್ಲವೇಯಿಲ್ಲ.) ಮತ್ತು ಈ ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಉಳಿದ ಅನೇಕ ಅನರ್ಥಗಳು ಗಂಟುಬೀಳುತ್ತವೆ. (ಆದುದರಿಂದ) ಬರೇ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದಲೇ (ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಕು;) ಅದು (ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವು) ನಾಶವಾಗಿ

---

* ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೩ನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

• ನೈ. ಸಿ. ೧. ೧ ರ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯ ಭಾಗದೊಳಗೆ 'ಅವಿದ್ಯ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ('ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿವೇಕವಾದಮೇಲೂ ವೇದವಾಕ್ಯದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯುಂಟು' ಎಂದು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ಏನು ಅರ್ಥವಿದೆ? ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ) 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ನಿರರ್ಥಕವೇ ಸರಿ. (ಆದುದರಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳು ಸಾರ್ಥಕವಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ) ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವದೇ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. (ಇತ್ಯರ್ಥವೇನೆಂದರೆ– ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಸಹಾಯವು ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಬೇಕಾಗುವದು ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿಚಾರದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಹೊರತು, ನಂತರವಲ್ಲ.)

ಉತ್ತರ:— (ನೀವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನೀವು ತೆಗೆದ ಸಂಶಯ) ನಿರಾಕರಣೆಗಾಗಿಯೇ ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕವುಂಟು:—

(ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವೆಂಬುದೂ ಸಹ ಆತ್ಮವೆಂದೂ, ಅನಾತ್ಮ ವೆಂದೂ ಎರಡು ತರದ ವಸ್ತುಗಳಿರುವವೆಂಬ) ದ್ವೈತಜ್ಞಾನವೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ (ಶುದ್ಧಾತ್ಮನಲ್ಲಿ) ಯಾವುದೇತರದ ಭೇದವಿಲ್ಲ. (ಆದುದ ರಿಂದ) ಈ (ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿಭಾಗವೂ ಸಹ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ) ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವೇ ಸರಿ. (ಮತ್ತು) ಅದು (ಎಂದರೆ ಆ ಅಜ್ಞಾನವು) ಜ್ಞಾನರೂಪ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವಂತಹ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ + ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ॥ ೬ ॥

(ಹೀಗೆ ಮೇಲಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯರ ಅಜ್ಞಾನಕಲ್ಪನೆಗೂ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಜ್ಞಾನಕಲ್ಪನೆಗೂ ಇರುವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ ದ್ದಾಯಿತು. ಸಾಂಖ್ಯರ ಅಜ್ಞಾನವು '**ಭಾವರೂಪ**'ವಿರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಅದು '**ಬುದ್ಧಿಯವೃತ್ತಿ**'ಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ '**ಆದಿ**' ಯುಂಟು. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಜ್ಞಾನವು '**ಭಾವರೂಪ**'ವಿದ್ದರೂ,

---

+ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಿತ್ತುಹಾಕುವ ದಲ್ಲದೆ ಬರೀ ಶ್ರವಣಮಾತ್ರದಿಂದ ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಲಾರದೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿಡಬೇಕು.

* ಅದು **ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿ**ಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಎಂತೆಯೇ ಅದು '**ಅನಾದಿ**'ಯೂ ಆಗಿರುವದು; ಮೇಲಾಗಿ '**ಅನಿರ್ವಚನೀಯ**'ವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ತೀರ ಸುಳ್ಳೆಂದಾಗಲಿ ತೀರ ಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ.)

(ಇನ್ನು ಈಗ ನೈಯಾಯಿಕರ 'ಅಜ್ಞಾನ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯೇನೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಅಜ್ಞಾನವು '**ಅನಾದಿ**'ಯಾದರೂ **ಅಭಾವರೂಪ**ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬೊಂದು ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲವೇಯಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವೇ ಅಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಅವರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಂತಹ ಅಭಾವರೂಪ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಹುಟ್ಟಲಾರದೆಂದೂ, ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದ ಮೇಲೆ, ಅದನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದವಾಕ್ಯದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಾದರೂ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ ನೈಯಾಯಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ) "ಜ್ಞಾನರೂಪ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವಂತಹ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದ (ಅಜ್ಞಾನವು) ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ'ಯೆಂಬದನ್ನು ಕೇಳಿ, (ನೈಯಾಯಿಕ)ನೊಬ್ಬನು ಮಾಡುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವೇನೆಂದರೆ:– ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆತ್ಮನ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬೊಂದು (ಬೇರೆ ವಸ್ತುವೇ) ಇಲ್ಲವೆಂದಮೇಲೆ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದ ನಾಶವಾಗತಕ್ಕದ್ದೇನಿದೆ? ಅಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಏನೂ ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅಭಾವ(ವೆಂದರೆ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯೇ) ಆ ಅಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಇರುವ ವಸ್ತುವು ಹುಟ್ಟಲಾರದಷ್ಟೇ? (ಉದಾ: ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಎಂದಾದರೂ ಯಾವುದಾದರೂ

---

* ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅವಿದ್ಯೆಯು 'ಭಾವರೂಪ'ವೆಂದರೆ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ ತೀರ ಅಸತ್ತಲ್ಲೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಭಾವರೂಪವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದು ತೀರ ಸುಳ್ಳಾಗಲಿ, ತೀರ ಸತ್ಯವಾಗಲಿ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ತೀರ ಅಸತ್ಯವಾದರೆ ಅದು ಎಂದೂ ತೋರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ; ತೀರ ಸತ್ಯವಾದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಶಿಂಪೆಯ ಮೇಲಿನ ಬೆಳ್ಳಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೇ ಸರಿ.

ವಸ್ತುವು ಹುಟ್ಟಬಹುದೇ? ಮತ್ತು) ವೇದವೂ ಸಹ 'ಅಸದ್ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಸದ್ವಸ್ತುವು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟೀತು?' ಎಂದೂ, 'ಅಪ್ಪಾ, ಹೀಗಾಗುವದು ಹೇಗೆ ಶಕ್ಯವಿದೆ?' ಎಂದೂ (ಛಾ. ಉ. ೬. ೨. ೨ರಲ್ಲಿ) ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ ಬಲಪಡಿಸುತ್ತದೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಅನಾದಿಯಾದರೂ ಭಾವ ರೂಪವಲ್ಲ. ಎಂದಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ವೇದವಾಕ್ಯದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ– ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಾದಮೇಲೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಅವಶ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ನಿಮ್ಮ ಮಾತು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ.)

ಸಮಾಧಾನ:— ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ– (ಅಜ್ಞಾನವು ಬರೇ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವಲ್ಲ. ಅದೂ ಒಂದು ಭಾವರೂಪ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು (೧) ಗಾಢನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ, (೨) ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ– ಹೀಗೆ ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದ ಮನಗಾಣಿಸಿಕೊಡಬಹುದು. ತನಿ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂಬದು * ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಆದರೂ ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಆಗ ನಾವದನ್ನು ಭಾವರೂಪವೆಂದೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಿದ್ದೆಯಿಂದ ಎದ್ದಮೇಲೆ ನಾವು ಮಾಡುವ ವಿಚಾರವೂ ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ನಿದ್ದೆಯಿಂದೆದ್ದ ಮನುಷ್ಯನು 'ನಾನು ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನವರೆಗೆ ಏನನ್ನು ಅರಿಯಲಿಲ್ಲವೆಂ'ದು ಹೇಳುತ್ತಾನಷ್ಟೇ? ಆದರೆ ಅವನು ಆಗ ತಾನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಬರೇ ಅಭಾವವನ್ನೇ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಭಾವವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದೆಂದರೆ ಏನು? ಯಾವದೊಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವಿಲ್ಲೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಉದಾ: 'ಈ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಮೇಜು ಇಲ್ಲ'ವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಅಭಾವವನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತೇವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

---

* ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮತಭೇದವಿದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಮತ್ತು ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೮ನೆಯ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ೬೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.

ಇಲ್ಲಿ ಮೇಜಿನ ಅಭಾವವನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮೀ ಅನುಭವವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ನೋಡಿದರೆ, ನಾವು ಯಾವಸ್ಥಳ ವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಆ ಮೇಜು ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳುವೆವೋ **ಆ ಸ್ಥಳದ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದು ಬೇಕು.** ಮತ್ತು ಆ ಸ್ಥಳ ವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತು ವಿಶೇಷವು ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವೆವೋ **ಆ ವಸ್ತುವಿನ ನೆನಪೂ** ನಮಗೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರಲೇಬೇಕಾಗುವದು. ಎಂದರೆ ಮಾತ್ರ ನಾವು ಯಾವುದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಎಂದರೆ ಅಭಾವದ ಅನುಭವವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳವು ಬೇಕು; ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ಮರಣೆಯೊಂದು ಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಇವೆರಡೂ ಕೂಡಿದ ವಿನಾ ಅಭಾವವನ್ನನುಭವಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವನ್ನು ನಾವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಆಗ ಎಲ್ಲಿ ನಾವು ಜ್ಞಾನವಿರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳುವೆವೋ ಆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳವೊಂದು ಬೇಕು; ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಜ್ಞಾನದ ನೆನಪೂ ಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಇವೆರಡರ ಅರಿವೂ ಆಗ ಆಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ! ಆದರೆ ಇವೆರಡರ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮನಸು ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಕಲ್ಪನೆಯಿರುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ ಮಾತು. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಆ ತರದ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಇದ್ದುದಾದರೆ ನಿದ್ರಾಭಂಗವೇ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಬರೇ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವನ್ನೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸಮಂಜಸವಾಗಲಾರದು.)

(ಇನ್ನು ಒಂದುವೇಳೆ 'ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ನಮಗೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲವೆಂ'ದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲೆಂದಮೇಲೆ, ಅದು ಆಗ ಇತ್ತೆಂದು ಏತರ ಮೇಲಿಂದ ಹೇಳಬೇಕು ? ಊಹೆಯ ಮೇಲಿಂದ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಊಹೆಗೆ ಏನಾದರೂ ಮೊದಲು ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಲಕ್ಷಣಗಳು

ಬೇಕಲ್ಲವೇ ? ಇಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಈ ತರದ ಊಹೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಬಹುದಾದ ಯಾವ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇಲ್ಲವೆಂದಮೇಲೆ, ಅಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ ಯುಕ್ತವಾದೀತು ?)

("ಅದೇಕೆ ? ಊಹೆಗೆ ಏನೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲೆಂದು ಏಕೆ ಹೇಳಬೇಕು ? ನಿದ್ರೆಯ ವೇಳೆಯೊಳಗಿನದು ನಮಗೆ ಏನೂ ನೆನಪು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂದ ಮೇಲೆ, ಆಗ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವಿತ್ತೆಂದು ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬಾರದು"?– ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ನೆನಪಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬ ಒಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯೋಗ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಏನೂ ನೆನಪಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದಷ್ಟೇ ? ಆದುದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಬರೇ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವಲ್ಲ. ಅದು ಭಾವರೂಪವಿರುತ್ತದೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು.)

(ಇನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ಇದೇ ಮಾತು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವ. ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಹ ನಮ್ಮ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯು ಯಾವುದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳಿ, ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೆ ಆ ವಸ್ತುವು ನಮಗೆ ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿಯೇ ಇರುವದು. ಇದರ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ– ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟಿರುವವು. ಎಂತೆಯೇ ನಮಗೆ ಸಹಸಾ ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯು ಆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿದ ಮೇಲೆಯೇ ನಮಗೆ ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು. ಆ ಅಜ್ಞಾನವು ಬರೇ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ಮಾತು ಅಸಂಗತವಾಗುವದು. ಬರೇ ಅಭಾವವನ್ನೇ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಯು ನಾಶಪಡಿಸುವದೆಂದರೆ ಹುಚ್ಚುತನವೇ ಸರಿ. ಆದುದರಿಂದಲೂ ಅಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವಲ್ಲೆಂದೂ, ಅದು ಭಾವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.)

ಬುದ್ಧಿ (ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯು) ಉದಯವಾಗದಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.) ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುವೂ ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ (ದೃಶ್ಯಪ್ರಪಂಚವಾಗಲಿ, ಅದರೊಳಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಾಗಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರಲಾರವು. ಹೋದ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆ ಅವೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಪಿತವೇ ಆಗಿರುವವು. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಯಾತರಮೇಲೆ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವವೋ ಅಂತಹ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಇರುವಿಕೆಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ.) ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಅಲ್ಲಿ (ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿ) ಇರುವವೆಂದರೆ ಏಕಮಾತ್ರ ಸದ್ರೂಪನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿ (ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿ)ರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ॥ ೭ ॥

(ಅಜ್ಞಾನವು ಭಾವರೂಪವಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ವಸ್ತುಸಹಿತ ಆತ್ಮವು) ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆಂದು ಮೇಲಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಆದರೆ (ಇಂತಹ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟು) ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿ ಉಳಿಯುವ ವಸ್ತುವು ಯಾವುದು ? (ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಸ್ತುಗಳೋ, ಆತ್ಮನೋ ? ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಸ್ತುಗಳೇ ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿರುವವೆಂಬಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ)– ಎಂದು (ಯಾರಾದರೂ) ಕೇಳಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಳಗಿನಂತೆ (ಉತ್ತರವನ್ನು) ಕೊಡಬಹುದು:—

(ನಮಗೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಾದಾಗ, ಯಾವುದು ತಾನೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವ, (ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧನವಾದ) ಪ್ರಮಾಣ (ಮೊದಲಾದ) ರೂಪದಿಂದ ಭಾಸವಾಗಹತ್ತುವದೋ, (ಎಂದರೆ ಯಾವುದು ತಾನೇ ತ್ರಿಪುಟೀರೂಪವಾಗಿ ತೋರಹತ್ತುವದೋ, ಮತ್ತು) ಯಾವದು (ಅಂತಹ ತ್ರಿಪುಟೀವ್ಯವಹಾರದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ, ತ್ರಿಪುಟಿಯು ನಿದ್ರೆಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಸಹ, ಆದರ ಅಭಾವಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಉಳಿದು ಆ ರೂಪದಿಂದ) ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ

ವಾಗಿರುವದೋ, ಅಂತಹ (ಆತ್ಮ) ತತ್ತ್ವವೇ ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಹೊರತು) ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುಗಳು ಅಜ್ಞಾತ ವಾಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಪಿತವೇ ಆಗಿರುವವು. ಮತ್ತು ಕಲ್ಪಿತವಸ್ತುವಿಗೆ ಆಧಾರವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರ ಇರುವಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವು ಆತ್ಮನೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ॥ ೮ ॥

(ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನನಾಶಕ್ಕೆ ಮಹಾವಾಕ್ಯಶ್ರವಣವೂ ಅದರ ಅರ್ಥ ಜ್ಞಾನವೂ ಆವಶ್ಯಕವಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳುವ ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ನೈಯಾಯಿಕರ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ ಮತಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಪಕ್ಷದ ಎದುರಾಳಿಗಳುಂಟು. ಅವರಿಗೆ '**ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದಿ**'ಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವೆಂದರೆ ಧ್ಯಾನ. ಈ ಪಕ್ಷದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಬರೇ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಬೋಧದಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದು. ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಮೇಲೂ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನು,' 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂ'ದು ಧ್ಯಾನಮಾಡುತ್ತ ಹೋಗಬೇಕು; ಮುಂದೆ ಆ ಧ್ಯಾನದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ಒಳಭೇದಗಳಿವೆ. ಮಹಾಕ್ಯದಿಂದ ಶಾಬ್ದಿಕ ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೂ ಧ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಉಪಾಸನೆಯು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯಕವೆಂಬದು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಯುವ ವರೆಗೆ ಧ್ಯಾನಮಾಡುತ್ತ ಹೋದರೆ, ಮರಣಾನಂತರ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವ ದೆಂದು ಹೇಳುವವರದು ಒಂದು ಪಕ್ಷವು. ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನವು ಪ್ರಬಲ ವಾದರೆ ಅದರ ಬಲದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪ ಮತ್ತೊಂದು ತಿಳಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ; ಆ ಬೇರೊಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವ ದೆಂದು ಹೇಳುವವರದು ಇನ್ನೊಂದು ಪಕ್ಷವು. ಇವೆರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳ ಖಂಡನೆಯು ಈ ಮೊದಲೇ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೭ನೆಯ ಸುಡಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಪ್ರಸಂಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ಆ ಪಕ್ಷದ ಖಂಡನೆ

ಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ಏನು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಮಾಡುವರೆಂಬದನ್ನು ತುಸು ನೋಡುವ. ಅವರಲ್ಲಿ) ಕೆಲವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದೇನೆಂದರೆ:— ವೇದದೊಳಗಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಾಗಲಿ, ಅಥವಾ (ವೇದವನ್ನುಳಿದು ಬೇರೆ ಗ್ರಂಥದೊಳಗಿನ, ಅಥವಾ ನಾವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ) ಲೌಕಿಕ ವಾಕ್ಯಗಳಾಗಲಿ— ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವೂ (ಆಯಾ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಗಳಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ತೋರಿಸತಕ್ಕದ್ದು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೊಂದು ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ವಿಭಕ್ತಿ ಪ್ರತ್ಯಯದಲ್ಲಿದ್ದು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು 'ಸಂಸರ್ಗ'ವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ, ಉದಾ: ದೊಡ್ಡದಾದ ಕರೇಕಮಲ. ಇನ್ನು ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳೆಲ್ಲ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಭಕ್ತಿ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು 'ಭೇದ'ವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಬಡಿಗೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಆಕಳವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ. ಇವೆರಡು ತರದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವೇ * ಯಾವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಹೊರಡುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ತರದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು) ಸಂಸರ್ಗಾತ್ಮಕವೆಂದು (ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಮತ್ತು ವೇದಾಂತದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳು ಈ ಜಾತಿಗೇ ಸೇರಿದವುಗಳೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.) ಆದುದರಿಂದ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳೊಳಗೆ ('ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ನಡುವೆ 'ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ವಿಶೇಷಣ ವಿಶೇಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಆ ಮೂಲಕ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು) 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿದ್ದೇನೆಂ'ಬ ಸಂಸರ್ಗಸ್ವರೂಪದ್ದಿರುವದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. (ಆದರೂ ಆ ತರದ

---

* ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಣೆಗಾಗಿ ನ್ಯೈ. ಸು. ೧. ೭೭ ರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಪಂಚದಶೀ ೭-೭೫ ನೋಡಿರಿ.

ಜ್ಞಾನವು ಕೇವಲ ಶಾಬ್ದಿಕವೂ, ಪರೋಕ್ಷವೂ † ಆಗಿರುವದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿರುವದರಿಂದ, ಆ) ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೂ, ಸರ್ವರೊಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆ'ಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವವರೆಗೂ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಹೋಗಬೇಕು. (ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ) ವಾಕ್ಯ (ಶ್ರವಣದಿಂದ) ಹುಟ್ಟುವ (ಶಾಬ್ದಿಕ ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷ) ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ತರದ (ಅಪರೋಕ್ಷ) ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದಲ್ಲದೆ (ಬರೀ ವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅದು ಎಂದೂ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು.)

ಉತ್ತರ:— (ನೀವು ಹೇಳುವದರ) ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು (ಕೆಳಗಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ) ಮಾಡಿದೆ:—

ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು 'ಭೇದ'ವೇ ಆಗುವದೋ ಆ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮಗೂ ಸಮ್ಮತವೇ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳು ಒಂದೇ ವಿಭಕ್ತಿಪ್ರತ್ಯಯದೊಳಗಿದ್ದು ಎಲ್ಲ ಪದಗಳೂ ಒಂದೇವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವವೋ, ಅಂಥಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಸಂಸರ್ಗವಷ್ಟೇ ಆಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಲಾರೆವು. ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಸರ್ಗಾತ್ಮಕವೂ, ಶಾಬ್ದಿಕವೂ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯೇ. ಆದರೆ ಈ ನಿಯಮವು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಲಾರದು. ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಬೆಟ್ಟಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬನು ಇಂದು ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬಿದ್ದರೆ 'ಅವನೇ ಇವನು' ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು 'ಸಂಸರ್ಗ'ವಾಗಲಾರದು. ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದ್ದರೂ, ಆ ವಿರೋಧಾಂಶಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಅಖಂಡವಸ್ತುವೇ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾಗುವದೆಂಬದು

† ವೇದವು ಪರಲೋಕದೊಳಗಿನ ಸುಖಪ್ರಾಪಕ ಮತ್ತು ದುಃಖನಾಶಕ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವದರಿಂದ, ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ಪರೋಕ್ಷವೇ—ಎಂಬದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ಆಶಯವು. ಪಂಚದಶೀ ೭–೮೦ ನೋಡಿರಿ.

ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ 'ಅಖಂಡಾರ್ಥ'ವೆಂಬ ಮೂರನೆಯ ತರದ ಅರ್ಥವೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಆಗುವದೆಂಬದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಇದೇ ತರದ್ದಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಅದರಂತೆ ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಶಾಬ್ದಿಕವೂ, ಪರೋಕ್ಷವೂ ಆಗಿರುವದೆನ್ನುವದೂ ತಪ್ಪು. ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೋ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೋ ಎಂಬದು ಅವುಗಳಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪದ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾ: 'ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಿರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ * ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕಿಷ್ಟೇ ಸಾಕು. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವುದೊಂದು ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ಒಂದೇ ವಿಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳ ನಡುವೆ ರೂಢಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣ ವಿಶೇಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವಿರುವದು ಅಶಕ್ಯವಾದರೆ, ಅಂಥಲ್ಲಿ ದೇಶಕಾಲ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ದ್ವೈತಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ದಾಟಿದ ಮತ್ತು ಬರೇ ಐಕ್ಯವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೂ ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ:) "ಕೊಡದ ಆಕಾರವೂ ಉಳಿದ ಆಕಾರವೂ (ಒಂದೇ)" (ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವಷ್ಟೇ ? ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಕೊಡದೊಳಗಿನ ಅಲ್ಪ ಆಕಾಶವು ಅದರ ಹೊರಗಿರುವ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಆದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ವಿಭಕ್ತಿಪ್ರತ್ಯಯದಲ್ಲಿದ್ದು ಅವುಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೆ) ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವಿದೆ. * (ಎಂದರೆ ಅವೆಲ್ಲ ಕೂಡಿ ಆಕಾಶವೆಂಬ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವೆಂಬ) ಕಾರಣದಿಂದ (ಇಂಥಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೊಡದ ಸಂಕುಚಿತತನವನ್ನೂ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತರುವದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಉಳಿದ ಆಕಾಶದ ವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನೂ ಗಮನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವೆರಡು ಕಲ್ಪನೆ

---

* ಪಂಚದಶೀ ೭. ೮೦ ನೋಡಿರಿ.

* ಇದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನರಿಯುವ ಮೊದಲನೆಯ ಮೆಟ್ಟಲು. ಇದರ ಅರ್ಥವು ಮೇಲೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩ನೆಯ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಗಳ ನಡುವೆ ವೈಷಮ್ಯವಿದ್ದು, ಅವುಗಳೆರಡನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದ ವಿನಾ ಅವುಗಳ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಉದಾಸೀನತೆಯಿಂದ ಅಲ್ಲಗಳೆದು, ಒಟ್ಟಿನಮೇಲಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯವು ಬರೇ ಆಕಾಶವನ್ನಷ್ಟೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಅದರಂತೆಯೇ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವಿರುವದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯುವಾಗುವದು. ಆದುದರಿಂದ) 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳ ನಡುವಿರುವ (ವಿರೋಧಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು) ತೆಗೆದುಹಾಕುವದರಿಂದ (ಆ ವಾಕ್ಯವು) ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆಂಬದು (ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ.) ॥ ೯ ॥

(ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಮಹಾವಾಕ್ಯದಿಂದ) ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವು ಬೋಧಿಸಲ್ಪಡುವದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು ?– ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ('ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳ ನಡುವೆ) ವಿಶೇಷಣ ವಿಶೇಷ್ಯ ಭಾವವಿರುವದೆಂದೂ, † ಅದರ ಬಲದಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಕೂಡಿ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು :—

('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬದು ದುಃಖಿಯಾದ ಜೀವನ ವಾಚಕವಿದೆ. 'ಅದು' ಎಂಬದು ಆನಂದರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಾಚಕವಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ) 'ನೀನು' ಎಂಬದಕ್ಕೆ 'ಅದು' ಎಂಬದು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ, 'ನೀನು' ಎಂಬದೂ ಆನಂದ ರೂಪವೆಂದೇ (ತೋರಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಅದರಂತೆಯೇ 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಯಾವಾಗಾದರೂ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ, ಮಾತಾಡುವವನಿಂದ ದೂರಾಗಿರುವ, ಪರೋಕ್ಷ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ) 'ಅದು'

---

† ಇದು ಎರಡನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲು. ಮೇಲೆ ೩ನೆಯ ನುಡಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ವಿಷಯದ ಕಾಠಿಣ್ಯವನ್ನರಿತು, ಇಲ್ಲಿ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಕಂಡುಬರಬಹುದಾದ ಪುನರುಕ್ತಿಯ ದೋಷವನ್ನು ಯಾರೂ ಎಣಿಸಲಾಗದು. ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೩ನೆಯ ನುಡಿಯ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಎಂಬದು 'ನೀನು' (ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವ ರೂಪವಾದ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ) ಸಂಬಂಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ (ಅದರ ದೂರತನವೂ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತೆಯೂ ಹೋದಂತಾಗಿ,) ಅದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಎಂದು (ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು.) ॥ ೧೦ ॥

(ಹೀಗೆ ಮೇಲೆ ೩ನೆಯ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರರೂಪದಿಂದ ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮದೊಳಗೆ) ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವನ್ನೂ (ಎಂದರೆ 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬವು ಒಂದೇ ವಿಭಕ್ತಿಪ್ರತ್ಯಯದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಒಂದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವವೆಂಬದನ್ನೂ) ಮತ್ತು (ಅವುಗಳೊಳಗೆ 'ನೀನು' ಎಂಬದು) ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿಯೂ, ('ಅದು' ಎಂಬದು) ವಿಶೇಷಣವಾಗಿಯೂ ಇರುವವೆಂಬದನ್ನೂ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟೆವು. ಇನ್ನು ('ನೀನು' ಮತ್ತು 'ಅದು' ಎಂಬವೆರಡೂ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತೋರಿಸುವ) ಲಕ್ಷಣ ಗಳಾಗಿರುವವೆಂದೂ, (ಅವೆರಡರ) ಲಕ್ಷ್ಯವೂ (ಆತ್ಮರೂಪ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವೇ) ಇರುವದೆಂದೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತೇವೆ :—

('ಅದು' ಎಂಬದರಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆನಂದರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸೂಚಿತ ವಾಗಿರುವದೆಂದು ಮೇಲೆಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. 'ನೀನು' ಎಂಬದು ಹೇಗೆ ಆತ್ಮನ ಲಕ್ಷಣವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆಯೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವ. ಲಕ್ಷ್ಯ-ಲಕ್ಷಣ-ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಚಿಹ್ನಗಳಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಗುರುತುಗಳ ಮೇಲಿಂದಲೇ ಲಕ್ಷಣ ವಾದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾರಷ್ಟೇ? ಇಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬದಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂದು ತೋರಿಸಬಹುದಾದ ಗುರುತು ಗಳಾವವು? ಎಂಬದನ್ನು ಈಗ ವಿಚಾರಿಸಬೇಕು. 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬುದ್ಧಿವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಜೀವನು ವಾಚ್ಯನಷ್ಟೇ? ಆದುದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುರುತುಗಳೇನಾದರೂ ಇರುವವೇ ಹೇಗೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೂ ವಿಚಾರಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವು.)

(ಬುದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣವು ಸ್ವಭಾವತಃ ಜಡವಾಗಿರುತ್ತದೆ,

ಮತ್ತು ಅದು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ-ದೂರಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಅದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿಯು ತ್ತದೆಯೆಂದೂ, ಅದು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆಯೆಂದೂ ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ನಾವದನ್ನು ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯುವ ಕಾರಣ ವೇನೆಂಬದನ್ನು ತುಸು ವಿಚಾರಮಾಡುವ. ಬುದ್ಧಿಯು ಜಡವಾಗಿರುವ ದರಿಂದ, ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯು ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕಬ್ಬಿಣವು ಹೇಗೆ ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸುಡಲಿಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥವಾಗುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಜಡವಾದ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಕೂಡ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವಾಗ- ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಆಭಾಸ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವಾಗ- ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯು ಅದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಯ **ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು** ಬುದ್ಧಿಯ ಸ್ವಂತದ್ದಾಗಿರದೆ, ಆತ್ಮನಿಂದ ಅದು ಅದಕ್ಕೆ ಕಡವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) (ಅದರಂತೆಯೇ ಬುದ್ಧಿಯು ನಮ್ಮಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ-ಎಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮಿಂದ ತೀರ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪ ವಾಗದೇ ಇದ್ದರೂ- ಅದು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ಕಾರಣವೇನು? ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿಂತ ಬುದ್ಧಿಯು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಮೀಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ತ್ವ-**ಒಳಗಿರೋಣ**-ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರೋಣ-ವೂ * ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿದೆ.)

(ಆದರೆ ಆತ್ಮನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ, ಅವನ ಒಳಗಿರೋಣವೂ ಇವುಗಳಿಂದ ಎಂದರೆ, ಬುದ್ಧಿಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಒಳಗಿರುವಿಕೆಗಳಿಗಿಂತ ಬಹಳೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ‡ ಅವು ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿವೆ. ಬುದ್ಧಿಯಂತೆ ಆತ್ಮನು ಅವುಗಳನ್ನು ಎರಡನೆಯವರಿಂದ ಕಡತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರಣ ವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ) ಎಂದಿಗೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಗಳಿಗೀಡಾಗದಿರುವ

---

* ನಮ್ಮ ತೀರ ಒಳಗಿರೋಣವೆಂದರೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದರ್ಥ. ಒಳಗಿರೋಣ- ಸ್ವರೂಪ.

‡ ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೮-೧೯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಆತ್ಮನ ಅರಿವು (ಅಥವಾ ಚೈತನ್ಯವೂ), (ಅವನು ಸಮ್ಮತೀರ) ಒಳಗಿನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದೂ (ಅವನಿಗೆ) ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ. (ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಯ) ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಒಳಗಿರುವಿಕೆಗಳು (ಆತ್ಮನಮೇಲೆ) ಅವಲಂಬಿಸಿವೆ. (ಎಂದರೆ ಅವನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಅವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಇವೆರಡೂ ಮಾತುಗಳು, ಗೌಣರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಆಗಲೊಲ್ಲದೇಕೆ, ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಹ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.) ಆದುದರಿಂದ (ಬುದ್ಧಿವಿಶಿಷ್ಟ ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು ತೋರಿಸುವ 'ನೀನು') ಎಂಬದರಿಂದ (ಬೋಧವಾಗುವ) ಇವೆರಡೂ (ಗುರುತುಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು) ಲಕ್ಷ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ॥ ೧೧ ॥

(ಆತ್ಮನ) ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಗಳಿಗೀಡಾಗದಿರುವ ಚೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ಒಳಗಿರುವಿಕೆಗಳೇ (ಕ್ರಮವಾಗಿ) ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಒಳಗಿರುವಿಕೆಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ (ಕೆಳಗೆ) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

(ಬುದ್ಧಿಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಒಳಗಿರುವಿಕೆಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೆಂದರೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನ ಚೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ಒಳಗಿರುವಿಕೆಗಳ ಸಂಗಡ ತುಲನೆಮಾಡುವದೇ ಸರಿ. ಇವುಗಳ ತುಲನೆಯು ಈ ಮೊದಲೇ ೧೧ನೆಯ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ಈಗ ಬೇರೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ: ಆತ್ಮವು ಚೈತನ್ಯರೂಪವೆಂದೂ, ಅದು ತಿಳಿಯುವಂತಹದೆಂದೂ ಹೇಳುವದರಿಂದ, ಅದು ಬುದ್ಧಿಯಂತೆ ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. 'ಪರ್ವತಗಳು* ನಿಂತಿರುತ್ತವೆ,' ಅಥವಾ 'ಓಡುತ್ತಿದ್ದ ಮನುಷ್ಯನು ನಿಂತನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳೊಳಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ನಿಂತಿರುತ್ತವೆ'ಯೆಂಬದು ಪರ್ವತಗಳು ನಿಲ್ಲುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವವೆಂದೇನೂ ತೋರಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದೇ ಎರಡನೆಯ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಓಡುತ್ತಿದ್ದ ಮನುಷ್ಯನು

* ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೮–೧೯ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಮಾತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ನಿಲ್ಲುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವನೆಂಬದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗು ವದು. ಹೀಗೆ ಇವೆರಡು ವಾಕ್ಯಗಳೊಳಗಿನ ಭೇದವೇ ಆತ್ಮನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೂ ಬುದ್ಧಿಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೂ ಇರತಕ್ಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. 'ಆತ್ಮನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಏನೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಗಳಿಗೀಡಾಗದೆ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರನೆಂದು ಅರ್ಥವು. ಆದರೆ) ಬುದ್ಧಿಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂದರೆ (ಅದು ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳ ಆಕಾರ ವನ್ನು ಹೊಂದಿ ತಿಳಿಯುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ) ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವದೇ (ಸರಿ. ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯಾಭಾಸದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಅರಿಯುವವ ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾತೃವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥವು. ಮತ್ತು ಅದು) ಅಹಂಕಾರರೂಪದಿಂದ (ಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನಿಗೆ) ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ದೃಶ್ಯವಾಗು ತ್ತದೆ. (ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಒಳಗಿರುವಿಕೆಯು ಸಾಪೇಕ್ಷ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ನಾನು' ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಅದು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಅದರ ಆಗುಹೋಗುಗಳೂ ನಮಗೆ ದೃಶ್ಯ ವಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದಮೇಲೆ ಅವೆಲ್ಲಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವವನೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರಬೇಕು. ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿಂತ ಬುದ್ಧಿಯು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಮೀಪವಾಗಿದೆ. ಎಂತೆಯೇ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿ ಯಿಂದ ಅದು ಒಳಗಿನದಾಗಿರುವದೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನು ಎಂದಿಗೂ ದೃಶ್ಯನಾಗಲಾರನೆಂದು ಹೋದ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು. ಅವನ ಒಳಗಿರುವಿಕೆಯು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿಲ್ಲ; ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ವಾಗಿದೆ.)

(ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಒಳಗಿರುವಿಕೆಗಳಾದರೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಲ್ಲ; ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ. * ಹೇಗೆಂದರೆ– ಯಾವುದು ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು

* ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಬಿಟ್ಟು ಎಂದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಉಳಿದ ಕಾರಣವಾದರೂ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಿಂಬಹುನಾ, ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಮಾತನ್ನೇ ಹೇಳುವ ಬೇರೆಬೇರೆ ಶಬ್ದಗಳೆಂದೇ ಹೇಳ ಬಹುದು. ಕೆಳಗೆ ೧೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ತಿಳಿಯುವವದೋ, ಅದು ಆ ವಸ್ತುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಳಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಬುದ್ಧಿಗೆ ದೇಹ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂತೆಯೇ ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಒಳಗಿರುತ್ತ ದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಗೋಚರವಾಗುವದ ರಿಂದ ಅವನು ಅದಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಮಾತ್ರ ಯಾರಿಗೂ ಗೋಚರನಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, ಅವನಿಗಿಂತ ಒಳಗೆಂಬುವದು ಇಲ್ಲವೇಯಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ) ಮೊದಲಿನವಾದ (ಬುದ್ಧಿಯ) ತಿಳಿವಳಿಕೆ-ಒಳಗಿರುವಿಕೆಗಳು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಾದರೂ (ಒಂದೇ) ಆಗಿರುವವು. ॥ ೧೨ ॥

"ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ (ಒಳಗಿರುವಿಕೆಯೂ ಅರಿಯುವಿಕೆಯೂ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತವೆ")ಯೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದೆ. (ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬದೊಂದು ಬೇರೆ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದು, ಒಳಗಿರುವಿಕೆಯೂ ಅರಿ ಯುವಿಕೆಯೂ ಅದರ ಧರ್ಮಗಳೆಂದರೆ ಗುಣಗಳಾಗುತ್ತವೆ.) ಆದುದರಿಂದ ಅದರಂತೆಯೇ (ಆತ್ಮನು ಬೇರೆಯಿದ್ದು, ಒಳಗಿರುವಿಕೆಯೂ ಅರಿವೂ ಅವನ ಧರ್ಮಗಳಾಗಬಹುದು. ಹಾಗಾದರೆ 'ಧರ್ಮಗಳೂ ಅವುಗಳ ಒಡೆಯನೂ' ಎಂಬ ಭೇದವು ಬಂದೇ ಬಂದಿತಲ್ಲ! ವೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ತರದ ಭೇದಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲೆಂದು ಕೆಳಗಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದೆ:—

('ಗುಣಗುಣಿ' ಅಥವಾ 'ಧರ್ಮಧರ್ಮಿ'ಯೆಂಬ ಭೇದವು ದೃಶ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹತ್ತುವಂತಹದು. ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಯು ತಿಳಿಯಲ್ಪ ಡುವ ವಸ್ತುವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಒಳಗಿರುವಿಕೆ- ಅರಿಯುವಿಕೆಗಳು ಅದರ ಧರ್ಮಗಳೆಂದೂ, ಬುದ್ಧಿಯು ಅಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಭೇದಮಾಡುವದು ಸಮಂಜಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ) ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಈ ತರದ 'ಧರ್ಮ, ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವ (ಧರ್ಮಿಯೆಂಬ) ವಸ್ತು' ವೆಂಬ ಭೇದಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣ ಗಳಿಗೂ ಪೂರ್ವಕಾಲೀನನಾಗಿ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು) ಅವನು

ತೀರ ಒಳಗಿರುವ (ಚಿದ್ರೂಪ) ಜ್ಯೋತಿಯಾಗಿದ್ದು, ಈತರದ ಭೇದಮಾಡ ಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಏನೂ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲೆಂದು (ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವದು.) ॥ ೧೩ ॥

ಭೇದಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನೇ (ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ) ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ:—

(ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಬೇರೆಯಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ತರದ ಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇಲ್ಲದಾಗಲೂ ಮತ್ತೊಂದು ಇರುವದೆಂದಾ ಗಲಿ ತೋರಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಈ ನಿಯಮಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ) ಅಹಂಕಾರ (ಮತ್ತು ಅದರ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳ) ನ್ನರಿಯುವ (ಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಜಡಾಜಡವೆಂದೂ, ಭಾಸ್ಯಭಾಸಕವೆಂದೂ ಸಂಬಂಧ ವಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಮತ್ತು ನಿದ್ದೆ ಮೊದಲಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರವು ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗಲೂ ಆತ್ಮವು ಇರುವದರಿಂದಲೂ, ಅವೆರಡೂ) ಯಾವಾ ಗಲೂ (ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದ) ಯಾವುದೇ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ (ಆತ್ಮನ) ಒಳಗಿರುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯಗಳಲ್ಲಿ (ಈತರದ) ಸಂಬಂಧವಿರುವದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಬಿಟ್ಟು ಇರುವದಾಗಲಿ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. (ಆದುದರಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು.) ॥ ೧೪ ॥

ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವ ಬುದ್ಧಿಗೇ (ಮಾತ್ರ ದ್ವೈತಸಂಬಂಧವು. ಬರುತ್ತದೆ (ಯೇ ಹೊರತು,) ಆತ್ಮನಿಗೆ ಬರುವದಿಲ್ಲೆಂದ ಮೇಲೆ ಈ (ಕೆಳಗಿನ) ಮಾತು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ :—

(ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ) ಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಗಳಿಗೀಡಾಗ ದಿರುವ ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾಗಿ (ಎಲ್ಲ ಬುದ್ಧಿವ್ಯಾಪಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುವದರಿಂದ) ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇತರದ ಭೇದವಿಲ್ಲೆಂದೂ, (ಅವನು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ) ಅಪರೋಕ್ಷನಾಗಿಯೇ ಇರುವನೆಂದೂ (ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಗಳಿಗೀಡಾಗದಿರುವ ಆತ್ಮನ ಈ) ಚೈತನ್ಯದಿಂದಲೇ, (ಎಂದರೆ

ಅವನ ಆಭಾಸದಿಂದ ಯುಕ್ತವಾದುದಾಗಿಯೇ ಬುದ್ಧಿಯು) ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ಅವಿನಾಶಿಯಾದ ಚಿದ್ರೂಪನಾಗಲಾರದು.) ॥ ೧೫ ॥

(ಬುದ್ಧಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟವೃತ್ತಿಯಾದ ಅಹಂಕಾರವು ಒಳಗಿರುವಿಕೆ ಮತ್ತು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನ ಲಕ್ಷಣವಾಗುವದೆಂದು ಮೇಲೆ ೧೧ ನೆಯ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ, ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನವರೆಗೆ ಒಳಗಿರುವಿಕೆ ಮತು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತು.) ಇನ್ನು ಈಗ ಮತ್ತೆ, ವಿಕಾರಿಯಾದ ಅದೇ ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಅವಿಕಾರಿಯಾದ ಆತ್ಮ ಇವರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು (ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ) ತೋರಿಸುತ್ತೇವೆ:—

ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಿಶೇಷ (ವಸ್ತುವನ್ನು) ಕೂಡಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರವೇ (ಅಹಂಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. * (ಉದಾ: ನಾನು ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನರಿಯುತ್ತೇನೆ, ನಾನು ಸುಖಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ, ದುಃಖಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ,— ಇತ್ಯಾದಿ. ಹೀಗೆ ಈ ವಿಶೇಷಗಳೆಲ್ಲ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ತಿಳಿದವನೇ ಈಗ ಸುಖಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ. ಆಗ ಸುಖಿಯಾದವನೇ ಈಗ ದುಃಖಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ. — ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ) ಅನುಭವಿಸುವವನು ನಾನೊಬ್ಬನೇ † ಎಂದು (ನಾವು) ಗುರ್ತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ (ಬಾಲ್ಯ, ಯೌವನ ಮತ್ತು ಮುಪ್ಪುಗಳಲ್ಲಿ ದೇಹವು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಆ ದೇಹವು ನನ್ನದೇ ಎಂದು ಗುರ್ತುಹಿಡಿಯಲ್ಪಡುವಂತೆ, ಅಹಂಕಾರವೂ ಮೇಲಿನಂತೆ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಆ ದೇಹವು ನನ್ನದೇ ಎಂದು ಗುರ್ತುಹಿಡಿಯಲ್ಪಡುವಂತೆ,

* ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ೧ ನೆಯ ಚರಣವನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಹಂಕಾರವು ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯಾನುಭವದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಪ್ರಕಟತೆಗಾಗಿ ಎರಡನೆಯ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನೇನೂ ಅಪೇಕ್ಷಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಹೊರಗಿನ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳಬಗ್ಗೆ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯು ಉದಯವಾಗದಿದ್ದರೆ, ಅಹಂಕಾರವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುವದಿಲ್ಲ.

† स्मृति निश्चिति संशी तिरागादि ह्रिरूगात्मसु ।
अहंरूपेण योऽन्वेति सप्रमाता परो मतः ॥ ಬೃ. ಉ ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕ ೪.೧೨೨೫

ಅಹಂಕಾರವೂ ಮೇಲಿನಂತೆ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಅದೇ ಅಹಂಕಾರವೆಂದು ಗುರ್ತುಹತ್ತುವದರಿಂದ) ದೇಹದಂತೆ ಅಹಂಕಾರವಾದರೂ § 'ಪರಿಣಾಮಿ' (ಯೆಂದರೆ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವಂತಹದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) ॥ ೧೬ ॥

(ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ಗಡಿಗೆಯೊಳಗಿನ ಆಕಾಶ,' 'ಮಠದೊಳಗಿನ ಆಕಾಶ' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಆಕಾಶವು ವಿಶೇಷರೂಪಗಳಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ, ಅವೆಲ್ಲವುಗಳಿಂದ ಅದು ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಶುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವು ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸಿ, ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಟ್ಟು, ಆ ಮೂಲಕ ತಾನೂ ಆ ವಿಶೇಷರೂಪಗಳಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗುವಂತೆ ತೋರುವದು. ಆದರೂ ಅದು ಆ ವಿಶೇಷರೂಪಗಳಿಂದ ಅಲಿಪ್ತವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮವು ಅಹಂಕಾರವಿಕಾರಗಳಾದ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದ ವಿಶೇಷರೂಪಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಆ ವಿಶೇಷರೂಪಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಸಾಮಾನ್ಯ'ವಾಗಿರುವ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೂ ಕೂಡ ಅದೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು) ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ (ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೂ, ಅದರ) ವಿಶೇಷ (ರೂಪಗಳಾದ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗಳಿಗೂ, ಆಧಾರನೂ, ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಆಗಿ, ಆದರೂ) ಅವೆರಡನ್ನೂ ಮೀರಿದಂತಹ (ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಚೈತನ್ಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.) ಮತ್ತು ಕೊಡ (ಮೊದಲಾದವುಗಳೊಳಗಿನ) ಆಕಾಶವು (ಹೇಗೆ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗಾಗುವ ವಿಕಾರ

---

§ ವಿಕಾರಗಳ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವುದು ತನ್ನ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವದೋ ಅದೇ 'ಸಾಮಾನ್ಯ'ವು. ಆದಕ್ಕೇ 'ಪರಿಣಾಮಿ ನಿತ್ಯ' ವೆಂದು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಶಬ್ದವಿದೆ, ಎಂದರೆ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಯಾವದು ಆ ಪರಿಣಾಮಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದೋ ಅದು ಎಂದರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಆತ್ಮನು 'ಕೂಟಸ್ಥ ನಿತ್ಯ' ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ ಅವನು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದದೇ ತನ್ನ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕ ನೋಡಿರಿ.

ಗಳಿಂದ ಅಲಿಪ್ತವಾಗಿರುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನಾದರೂ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅಹಂಕಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾಗುವಂತೆ ಕಂಡರೂ, * ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕೂಟಸ್ಥಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಅವುಗಳಿಗಾಗುವ ವಿಕಾರಗಳಿಗೀಡಾಗದ) ನಿರ್ವಿಕಾರನೇ ಆಗಿರುವನು. ॥ ೧೭ ॥

ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅರಿಯುವಿಕೆಗಳು ಇರುವವೆಂದು (ಮೇಲೆ ೧೧ ನೆಯ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ (ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ) ಯಾವ ತರದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಭೇದವಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ:—

(ಬುದ್ಧಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ) ಹೊರಗಿನದಾಗಿರುವ ದೇಹವೊದಲಾದವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ (ಮಾತ್ರ) ಬುದ್ಧಿಯು ಒಳಗಿರುವಂತಹದೆಂದು (ಎಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವದೆಂದು) ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನ ಒಳಗಿರುವಿಕೆಯು (ಹೀಗೆ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿಲ್ಲ.) ಪೊಳ್ಳಾಗಿರುವದೇ ಹೇಗೆ ಆಕಾಶದ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುವದೋ, ಹಾಗೆ ಒಳಗಿರುವಿಕೆಯೇ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪ (ವೆಂದರೆ ಸ್ವಭಾವ) ವಾಗಿದೆ. ॥ ೧೮ ॥

ಅದರಂತೆಯೇ ಬುದ್ಧಿಯ ಅರಿಯುವಿಕೆಯಾದರೂ (ಸಾಪೇಕ್ಷವೂ, ಆಗಂತುಕವೆಂದರೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದಿರುವಂತಹದೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವದಲ್ಲದೆ, ಅದರ ಆಭಾಸದಿಂದೊಡಗೂಡಿದಾಗಲೇ ಅದು ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ) ಕಲ್ಪನೆ, ವಿಚಾರ ಅಥವಾ ಅನುಭವಗಳ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ 'ಪ್ರಮಾತೃ'ವೆಂದು (ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಆಯಾ ವಿಶೇಷ ಆಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಹೊರತು ಅವು ಹುಟ್ಟುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. * ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ

* ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೦-೬೧-೬೨ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

* ಮೇಲೆ ೧೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅರಿವು ಇದೆಯೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.) ಆದರೆ ಆತ್ಮನ ಅರಿವಾದರೋ, 'ಪರ್ವತಗಳು ನಿಂತಿರುತ್ತವೆ' † ಎಂಬ (ಉದಾಹರಣೆ)ಯೊಳಗಿನಂತೆ, ಅವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. (ಅದು ಅವನಿಗೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದದ್ದಲ್ಲ.) ॥ ೧೯ ॥

(ಪೂ. ಪ:— ಒಳ್ಳೆಯದು; ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಲಕ್ಷ್ಯನೆಂದೂ, ಬುದ್ಧಿಯು ಅವನ ಲಕ್ಷಣವೆಂದೂ ನೀವು ಹೇಳಿದಿರಿ. ಎಂದಮೇಲೆ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ನೀವು ಒಪ್ಪುವಿರೋ ಇಲ್ಲವೋ? ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಆತ್ಮನು ಲಕ್ಷ್ಯನಾಗುವನೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಆತ್ಮನ ಅದ್ವಿತೀಯತೆಗೆ ಹಾನಿಯೊದಗುವ ಪ್ರಸಂಗಬರುತ್ತದೆ! ಮತ್ತು ಆತ್ಮನು ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳಿಸುವವನಾದುದರಿಂದ, ಅವನು ಸಾಪೇಕ್ಷನೆಂದರೆ ಎರಡನೆಯವರನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವನು– ಅಲ್ಪನು– ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ!)

ಉತ್ತರ:— (ಸರಿ. ನೀವನ್ನುವದು ನಿಜವು. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಗಳ ನಡುವೆ ಈ ತರದ ಲಕ್ಷ್ಯ–ಲಕ್ಷಣ ಸಂಬಂಧವು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುದಾದರೆ, ನೀವು ಹೇಳುವ ಆಕ್ಷೇಪವು ನಿರುತ್ತರವೇ ಸರಿ. ಆದರೆ) ಕೂಟಸ್ಥನಾದ (ಆತ್ಮ) ಮತ್ತು ವಿಕಾರಿಯಾದ (ಬುದ್ಧಿ) ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ನಿಜವಾದ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನ (ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು) ತಿಳಿಯದಿರುವದರಿಂದಲೇ ಇವು ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು (ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಏನೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ):–

† ಓಡುವವರು ಅಥವಾ ನಡೆಯುವವರು ಸಹ 'ನಿಂತಿರುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವದೇನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವರ ನಿಲ್ಲುವಿಕೆಯು ಅವರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನವರೆಗಿನ ಅವರ ಗಮನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರು 'ನಿಂತಿರುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದೇ 'ಪರ್ವತಗಳು ನಿಂತಿರುತ್ತವೆ' ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ, ಅಚಲತ್ವವು ಪರ್ವತಗಳ ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಚೈತನ್ಯಾಭಾಸದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಬುದ್ಧಿಯು ಅರಿಯುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು 'ಅರಿಯುತ್ತದೆ'ಯೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು 'ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅವನು ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನೇ ಎಂದು ಅರ್ಥವು.

(ಬುದ್ಧಿಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ) ಒಮ್ಮೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವೆಂದೂ, (ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ) ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂದೂ, (ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ) ಸಂಶಯುವೆಂದೂ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಈ (ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗಳ) ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನಮೇಲೆ ಹೇರಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. (ಎಂದರೆ ಇವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆತ್ಮನಿಗೇ ಆಗುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನು ಲಕ್ಷ್ಯನೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಯು ಅವನ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಾಗಲಿ- ಎಲ್ಲವೂ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯೇ ಸರಿ. ಅರ್ಥಾತ್ ಲಕ್ಷ್ಯ-ಲಕ್ಷಣ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೂ ಸಹ ಅಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತವೇ ಹೊರತು ನಿಜವಲ್ಲ.) ॥ ೨೦ ॥ *

ಆತ್ಮನು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಗಳಿಗೀಡಾಗದವನೆಂದು ಏತರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ :—

(ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ಜಡವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳ) ನಾಶವು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. (ಅದರಂತೆಯೇ ಅವುಗಳ) ಉದಯುವಾದರೂ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. (ಆದುದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಉದಯುವಾಯಿತೆಂದೂ, ನಾಶವಾಯಿತೆಂದೂ-ಉದಯ ನಾಶಗಳೆರಡನ್ನೂ ಎಡೆಬಿಡದೆ ನೋಡಿ ಹೇಳಬಲ್ಲ ಬೇರೆಯಾದ ಸಾಕ್ಷೀ ಚೈತನ್ಯನೊಬ್ಬನು ಇರಲೇಬೇಕು. ಅವನು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ, ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗಳ ಉದಯಾಸ್ತಗಳಾಗುವವೆಂದು ಹೇಳುವವರೇ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವದು. ಅರ್ಥಾತ್ ಅವುಗಳ ಉದಯಾಸ್ತಗಳು ನಿಜವೆಂಬ ಮಾತೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅರಿಯುವಿಕೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರುವಿಕೆಯೇ ಇರಲಾರದು.) ಆದುದರಿಂದ (ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗಳ ಇರುವಿಕೆಯು ಈ ತರದ) ಉದಯಾಸ್ತಗಳಿಗೀಡಾಗದಂತಹ (ಸಾಕ್ಷೀ ಚೈತನ್ಯದಿಂದಲೇ) ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. ॥೨೧॥

ಹೀಗೆ:—

(ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಾದ ನಾವು) ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾಗುವ

---

* ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯು ೧೮-೧೨೧ ನೋಡಿರಿ.

ಅನಾತ್ಮವನ್ನೆಲ್ಲ (ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ) ಹೊಡೆದು ಹಾಕಿದ ಮೇಲೆಯೇ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶ ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ॥ ೨೨ ॥

ಹೀಗೆ (ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ 'ಆರು ನೀನೆ'ಂದು ವಿಚಾರಿಸಿದ ಮೇಲೂ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಬೋಧದಿಂದಲೇ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತು) ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. (ಆದರೆ) ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ಮಾತನ್ನೇ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳುವದರಿಂದ ಚರ್ವಿತಚರ್ವಣವಾದಂತಾಗಿ ಪುಸ್ತಕವು ಅನಾವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬಹುದೆಂಬದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯಿದ್ದರೂ, ಪುಸ್ತಕದ ಸಂಕ್ಷೇಪವೇ ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಓದುಗರಿಗೆ ಆದಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮಾತನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ನಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ಹೇತುವಾಗಿರಬೇಕು. ಮತ್ತು ಒಂದೇ ಕಡೆಗೆ ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಹೇಳಿ ಬಿಡುವದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದರೂ, ಅದನ್ನು ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳುವದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಕಠಿಣವಾಗಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದೇ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಸ್ವಲ್ಪುಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಸಿ ಕೊಡುವದು ವಿಹಿತವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.) ಯಾಕೆಂದರೆ ಪುಸ್ತಕದ ಸಂಕ್ಷೇಪಕ್ಕಿಂತಲೂ (ವಿಷಯವನ್ನು) ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವು. (ಇರಲಿ. ಇನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪುನಃ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳುವ.)

ಪೂ. ಪ. :—ಅಲ್ಲಿ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂದಿದ್ದ (ಉದ್ದಿಷ್ಟ) ವಿಷಯವು ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮನೇ ಅಹುದೆಂದು (ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಅದೇ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ, 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬೋಧವಾಗುವ ಪರೋಕ್ಷವಸ್ತುವಿನದೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಕಾಲತಃ ಅಥವಾ ದೇಶತಃ ದೂರಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಕಲ್ಪನೆಯೂ, ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ 'ಸಂಸಾರೀ ಜೀವ'ನ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ

ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ವೇದವು ಅಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಕಾರಣವೇ ಇದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಮಾಡುವಂತೆ,) ಪರೋಕ್ಷ ವಸ್ತುವನ್ನೂ, ಮತ್ತು ದ್ವೈತದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ (ಸಂಸಾರೀ) ಜೀವನನ್ನೂ ಕೂಡ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು.

ಉತ್ತರ:— (ಹಾಗೆ ಆ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸಹಸಾ ಬೋಧವಾಗುವಂತೆ ಕಂಡರೂ,) ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲಿಂದ ವೇದದ (ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪರೋಕ್ಷವಸ್ತುವನ್ನೂ, ಸಂಸಾರೀ ಜೀವನನ್ನೂ) ಪ್ರತಿಪಾದನೆಮಾಡುವ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಇರಲಾರದೆಂದು (ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು.) ಯಾಕೆಂದರೆ (ನೀವು ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತನ್ನು ವೇದವು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ವೇದವು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ಮೊದಲೂ, 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ 'ಪರೋಕ್ಷ ವಸ್ತು'ವೂ, 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ 'ಸಂಸಾರೀ ಜೀವ'ವೂ, ತಾವಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಮೊದಲೇ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಮಾತನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದು ವೇದದ ಕೆಲಸವೇ ಅಲ್ಲ. **ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗದ ಹೊಸ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೆಸರು.** ವೇದವಾದರೂ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಸಾಧನದಿಂದಲೂ ಗೊತ್ತಾಗದಿರುವ ಪಾರಲೌಕಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೆಂದೇ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. * ಆದುದರಿಂದ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. ಆದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದುದೆಂದೂ, ನಿರರ್ಥಕವಾದುದಲ್ಲೆಂದೂ, ತಿಳಿಯುವದೇ ಸಮಂಜಸವು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಹೊಸ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಹೇಳುವದೆಂದು ನಂಬಲಿಕ್ಕೇಬೇಕು. ಸಾರಾಂಶವೇನಂದರೆ— ನೀವು ಹೇಳುವ) ಈ ಮಾತು (ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರ

---

* ನೈ. ಸಿ. ೧. ೧೬ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಮಾಡುವ) ಮೊದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುವದರಿಂದ (ವೇದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ನೀವು ಹೇಳುವಂತೆ ಇರಲಾರದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.)

ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ 'ಅದು ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. (ಎಂದರೆ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳ ದ್ಯೋತಕವಾಗ ಬಹುದು. ಆದು ಯಾವಾಗಲೂ) ಪರೋಕ್ಷವಾದ (ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.) ಪರೋಕ್ಷವಾಗದಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು (ಅದು ಎಂದೂ ಸೂಚಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ) 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಆ ಅರ್ಥವು ಬೋಧವಾಗುತ್ತದೆ ॥ ೧೩ ॥

ಅದರಂತೆಯೇ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿರುವವನಿಗೆ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. (ಮತ್ತು) ಅಕ್ಷರಶಃ ಅದರ ಅರ್ಥವು (ಎಂದರೆ ಅದರ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವು) ಸಂಸಾರೀ ಜೀವನೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ॥ ೨೪ ॥

(ನಿಮ್ಮ ಮಾತು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲವೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಕಾರಣ ವುಂಟು;) ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿರುವ (ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ) ವಿರುದ್ಧವಾಗುವ ದರಿಂದಲೂ, ('ಅದು' ಎಂಬದರ) ಪರೋಕ್ಷತೆ, (ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬದರ) ದುಃಖಿತ್ವಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿಯ ಬೇಕಾಗುವದು :—

('ಅದು' ಎಂಬದರ ರೂಢವಾದ ಅರ್ಥವು ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಆನಂದ ರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದಾಗುವದು. 'ನೀನು' ಎಂಬದರ ರೂಢಾರ್ಥವು ದುಃಖಿ ಯಾದ ಸಂಸಾರೀ ಜೀವನೆಂದಾಗುವದು. ಆದರೆ ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ 'ಇರುವಿ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬಿವೆರಡೂ ಪದಗಳು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ಪದಗಳ ರೂಢಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಹೊಂದಲಾರದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಹೀಗೆ ರೂಢಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಈ ವಾಕ್ಯ ದೊಳಗಿನ ಯಾವ ಪದವೂ (ಆ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ) ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿರುವ

ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ (ವಾದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ರೂಢಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದಿರುವದೇ ವಿಹಿತವು.) ॥ ೨೫ ॥

ಹೀಗಿರುವದೆಂದಮೇಲೆ, 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬವುಗಳ (ರೂಢವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು) ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದಿರದಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷಣವೆಂದೂ, ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷ್ಯವೆಂದೂ, ಹಾಗೂ ಎರಡೂ ಕೂಡಿ, ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ, (ವಾಕ್ಯಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥವಾದ) ಭೇದ * ಮತ್ತು ಸಂಸರ್ಗಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ, (ಅಖಂಡವಾದ ಮತ್ತು) ದ್ವೈತ ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ದಾಟಿದ (ಎಂದರೆ ಅದ್ವೈತ ಪರವಾದ) ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು (ಎಂದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು) ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆಂದೂ (ತಿಳಿಯಲೇ ಬೇಕಾಗುವದೆಂದು) ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—

(ಇವುಗಳಲ್ಲಿ) 'ನೀನು' ಎಂಬದು ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿದ್ದು, 'ಅದು' ಎಂಬದು ('ನೀನು' ಎಂಬದಕ್ಕೆ) ವಿಶೇಷಣವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮ ಹಾಗೂ ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಲಕ್ಷ್ಯ-ಲಕ್ಷಣ ಸಂಬಂಧವೂ (ಇರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) ॥ ೨೬ ॥

(ಪೂ. ಪ :— ಲಕ್ಷಣೆಯಾದರೂ † ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನೀವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಲಕ್ಷಣೆಯು ಮಾತ್ರ ತೀರ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. 'ಆ ಊರು **ನದಿಯ** ಮೇಲಿದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಊರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನದಿಯ ಮೇಲಿರುವದು ಅಶಕ್ಯವಾದುದರಿಂದ, ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ 'ಆ ಊರು **ನದಿಯ ದಂಡೆಯ** ಮೇಲಿದೆ' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ನದಿಯು' ಲಕ್ಷಣವಾಗಿಯೂ, 'ನದಿಯ ದಂಡೆಯು' ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವವೆಂದು ಅರ್ಥವು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳು,

---

* ನೈ. ಸಿ. ೧. ೬೭ರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಮೇಲೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.

† ಈ ಶಬ್ದದ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೪—೫೫ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಾಗಿದೆ.

ವಾಗ, ಸದಿಯು ರೂಢಾರ್ಥವನ್ನು ಅಪೂಟವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಯ– ಲಕ್ಷಣಗಳಾದರೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥದಿಂದ ರೂಢಾರ್ಥವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶಮಾಡಲ್ಪಡುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿಮ್ಮ ಅರ್ಥದಂತೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳೆಲ್ಲ ಅದ್ವೈತ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ರೂಢವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಎಷ್ಟು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ) ಇಚ್ಛೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಲಕ್ಷ್ಯ–ಲಕ್ಷಣಗಳು ಪರಸ್ಪರ) ವಿರುದ್ಧವಿರುವವೆಂದೂ, (ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಅದ್ವೈತದಿಂದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಾದ ದ್ವೈತವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ) ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ (ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಇಂತಹ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವು ಇಂತಹ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥದ) ಲಕ್ಷಣವಾಗುವದು ಹೇಗೆ ಶಕ್ಯವಿದೆ?

ಉತ್ತರ:— (ಇದರಲ್ಲಿ ಅಶಕ್ಯವಾದುದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಉದಾ: ನಾವು ಮೊದಲು ಹಗ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿ ಹಾವೆಂದು ಮೋಹಪಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಮುಂದೆ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ 'ಈ ಹಾವು ಹಾವಲ್ಲ; ಹಗ್ಗವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವಷ್ಟೇ? ಇಲ್ಲಿ 'ಹಾವು ಹಗ್ಗವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ 'ಹಾವು' ಎಂಬದು ತನ್ನ ರೂಢಾರ್ಥದ ಬಲದಿಂದ ಹಗ್ಗವಾಗಲಾರದಷ್ಟೇ! ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ರೂಢಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಾದರೂ ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನುಚ್ಚರಿಸುವವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರಲಾರದು. ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಢಾರ್ಥವಾದರೂ, ಅದರ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಹಗ್ಗಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅದರ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವಾದ 'ಹಗ್ಗ'ವೆಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ, ಅದರ ರೂಢಾರ್ಥವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಳಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಂಥಲ್ಲಿ) ಹಾವು ಹೇಗೆ ಹಗ್ಗದ ಲಕ್ಷಣವಾಗುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ 'ನಾನು' (ಅಥವಾ 'ನೀನು' ಎಂಬದು) ಅಂತರಾತ್ಮನ ಲಕ್ಷಣವಾಗುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ('ಹಾವು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ) ಆಧಾರದಿಂದ, 'ಹಾವು' ಎಂಬುದರ (ರೂಢಾರ್ಥದ) ನಾಶವಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು

ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯಾದರೂ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದದ ಆಧಾರದಿಂದ ಅದರ (ಸಂಸಾರೀಜೀವನೆಂಬ ರೂಢಾರ್ಥವನ್ನು) ನಾಶಪಡಿಸಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ॥ ೨೮ ॥

(ಹೀಗೆ) ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ (ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು) ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮನುಷ್ಯನಿಗೇ ಮಾತ್ರ (ಈ ವಾಕ್ಯದಿಂದ) ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ (ಅದ್ವಿತೀಯ ಪರಮಾತ್ಮತತ್ವದ) ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ :—

ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ (ಮುಮುಕ್ಷುವು ಅನಾತ್ಮರೂಪಗಳಾದ) ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು (ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಅಲ್ಲಗಳೆದು) ಒಳಗೊಳಗೆ ಸೇರುತ್ತಾನೋ, ಹಾಗೆ ಹಾಗೆ, (ಅವನ ಪಾಲಿಗೆ) 'ಅದು' ಎಂಬದರ ಅರ್ಥವಾದ (ಬ್ರಹ್ಮವು) 'ನೀನು' ಎಂಬದನ್ನು (ಒಳಗೊಳಗೆ) ಸೇರಹತ್ತುತ್ತದೆ. * (ಎಂದರೆ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮನುಷ್ಯನು ಅಂತರಾತ್ಮನನ್ನು ಸಮೀಪಿಸಹತ್ತುವನೋ, ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವನ ಜೀವತ್ವ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ಅಥವಾ ಅಹಂಕಾರವು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸಮೀಪಿಸ ಹತ್ತುವನು. ಎಂದರೆ 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬವುಗಳ ನಡುವಿನ ವಿರೋಧವು ದೂರಾಗಹತ್ತುವದು.) ॥ ೨೯ ॥

ಪೂ. ಪ:— (ಹಗ್ಗದ ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸುವ ಹಾವಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ನೀವು ಕೊಟ್ಟಿರಿ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹಗ್ಗದ ಮೇಲಿನ ಹಾವು ನಾಶವಾದ ಮೇಲೆ, ಹಗ್ಗವೇ ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯುತ್ತದಷ್ಟೇ! ಅದು ಆಗ ಹಗ್ಗದ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯದೇನೂ ಆಗಿ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅನಾತ್ಮಗಳಾದ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಆತ್ಮರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವವೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುವಿರಿ. ಎಂದಮೇಲೆ ಅವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ

---

* 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವವೆಂದರೆ, 'ನೀನು' ಎಂಬದರ ಅರ್ಥವು 'ಅದು' ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು. ಮೇಲೆ ೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಅನಾತ್ಮವೇ ಅಹುದೆಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ, ಅವುಗಳ ಮೇಲಿನ ಆತ್ಮಭಾವನೆಯು ನಷ್ಟವಾಗಿ ಹೋದರೂ, ಅವು ಅನಾತ್ಮರೂಪದಿಂದಾದರೂ ಉಳಿದೇ ಉಳಿಯಬೇಕು. ಹಾಗಾಗದೆ, ಅವು ಆತ್ಮವಲ್ಲೆಂಬ ಭಾವನೆಯಾದೊಡನೆ, ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. ಆದುದರಿಂದ ನೀವು ಹೀಗೆ) ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ "ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಆತ್ಮವಲ್ಲೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಆತ್ಮನು 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾದ (ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು) ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ, ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಇಲ್ಲ"ವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ ? *

ಉತ್ತರ :—(ನಿಜ. ದೇಹ ಮೊದಲಾದ ಅನಾತ್ಮವೇ ಮೋಹದಿಂದ ಆತ್ಮರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು. ಮತ್ತು ಆ ಮೋಹವು ಹೋದ ಮೇಲೆ, ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸಹತ್ತಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಬರೇ ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಉಳಿಯುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಅಸಮಂಜಸವೆಂಬದು ಸಕೃದ್ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವದು. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಈ ಮಾತಿನ ಜೊಳ್ಳುತನವು ಹೊರಬೀಳುವಂತಿದೆ. ಅನಾತ್ಮವು ಆತ್ಮವಾಗಿ ಕಾಣುವದೂ, ಅಥವಾ ಅನಾತ್ಮವೆಂಬ ವಸ್ತುವಿರುವದೆಂಬುವದೂ – ಎರಡೂ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯಗಳೇ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆ ಅಜ್ಞಾನವು ಒಮ್ಮೆ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಯಿತೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ – ಅನಾತ್ಮವೆಂಬ ಭೇದಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಕೂಡ

---

* ಹಗ್ಗವು ಆಧಾರವು. ಹಾವು ಅದರ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವು. ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದು ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಾವಾಗಿ ಕಾಣುವದು ಹಗ್ಗವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆ ಅಲ್ಲಿ ಬರೇ ಹಗ್ಗವೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ದೇಹಮೊದಲಾದ ಅನಾತ್ಮರೂಪ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಆತ್ಮವೆಂಬದು ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಕಲ್ಪಿತ ವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋದರೂ, ಆಧಾರವಾದ ಅನಾತ್ಮವು ಉಳಿದೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆಯಲ್ಲ! ಎಂಬುದು ಆಕ್ಷೇಪದ ಸಾರಾಂಶವು. ಅನಾತ್ಮವೆಂಬುದೂ ಸಹ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದೇ. ಮತ್ತು ಆ ಅನಾತ್ಮವು ಆತ್ಮವಾಗಿ ಕಾಣುವದೂ ಕಲ್ಪಿತವೇ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಎಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಒಮ್ಮೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಯಿತೆಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೆ ವಸ್ತುವೇ ಕಾಣಲಾರದೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಆಶಯವು.

ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪರಿಣಾಮವೇ ಸರಿ. ಆದುದರಿಂದ ಅಂತಹ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಹೊದ ಮೇಲೆ, ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಕಾಣ ಹತ್ತಬೇಕೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಹೇಗೆ ಉಳಿಯುವದು, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಅನಾತ್ಮವೆಂಬದೇ ಇಲ್ಲದಂತಾದ ಮೇಲೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಅನಾತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಕಾಣಿಸಲಾರದು. ಹೀಗೆ) ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ (ನಮ್ಮ) ಅಜ್ಞಾನವೇ ಅನಾತ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ದರಿಂದ, ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮೊದಲುಮಾಡಿಕೊಂಡು ದೇಹದವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳು ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಕಾಣುವದೂ ಸಹ ಆ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವುಗಳ (ಎಂದರೆ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳ) ಆತ್ಮತ್ವವು ಹೇಗೆ ಅಜ್ಞಾನಿಗೇ ತೋರುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಅವು ಅನಾತ್ಮವೆಂಬದೂ ಸಹ ಅಜ್ಞಾನಿಗೇ ತೋರುವದೆಂಬದು (ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) ಮತ್ತು ಅಂತಹ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕಿದವನಾದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಅವಾಕ್ಯಾರ್ಥ (ವೆಂದರೆ ಪದಾರ್ಥ) ರೂಪವಾದ ಕೇವಲ (ಬ್ರಹ್ಮ) ಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗುವ ದರಿಂದ (ಕೆಳಗೆ) ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ('ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯದ್ದರಿಂದ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ದಡ್ಡನು,) ಅದರ ಮತ್ತು ತನ್ನ ನಡುವೆ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಬಂದಿರುವವೆಂದೂ, ಆದುದರಿಂದ ಅದು ತನಗೆ (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರದೆ) ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. (ಅದರಂತೆಯೇ) ಅನಾತ್ಮವಾದ (ದೇಹಾದಿಗಳು) ತನ್ನ ಸಾಕ್ಷಾತ್‌ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದೂ, (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ.) ॥ ೨೯ ॥

(ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವಾದ ಚೈತನ್ಯಜ್ಯೋತಿಯು ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಎಂದರೆ ಅನಾತ್ಮವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸುವದು?) ಎಂಬ ಮಾತು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಲೆಂದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ :—

ಕಾಮಣಿಯಾದವನು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳೇ ಹಳದೀ ಬಣ್ಣದವಾಗಿ

ರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. (ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು) ಅವನೊಳಗೇ (ಎಂದರೆ ಅವನ ಕಣ್ಣಿನೊಳಗೇ) ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ (ಅಜ್ಞಾನಿಗೆ) ತನ್ನ ಅಂತರಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಚೈತನ್ಯವೇ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಾಗಿ (ಎಂದರೆ ಅನಾತ್ಮವಾಗಿ) ಕಾಣಿಸಹತ್ತುತ್ತದೆ. ॥ ೩೦ ॥

ಹೀಗಿರುವದೆಂದಮೇಲೆ ನಾವು ನಿಃಸಂಶಯವಾಗಿ ('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು) ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು:—

('ನೀನು' ಮತ್ತು 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥದಿಂದ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ) ಮೊದಲು ಆ ಪದಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, (ಅವುಗಳನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಕಡೆಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ತರದಿಂದ ಮತ್ತು ಯಾವ ಅರ್ಥದಿಂದ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಎಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ) ಅವುಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವರು, ಎಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವದಿಲ್ಲ, ಎಂಬದನ್ನು (ಚನ್ನಾಗಿ) ನೋಡಬೇಕು. (ಹೀಗೆ) ಲೌಕಿಕವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಆ ಪದಗಳ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಮೇಲೆ, ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಸುಲಭವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುವದು. ॥ ೩೧ ॥

ಪೂ. ಪ:— (ಆದರೆ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಚಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾ:— ಆಕಳು, ನಾಯಿ, ಗುಡಿ ಮೊದಲಾದವು. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಯಾವುದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಕಳಿಕ್ಕಾಗಲಿ, ನಾಯಿಗಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಗುಡಿಗಾಗಲಿ ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಅವು 'ಸಾಮಾನ್ಯ' ಆಕಳವನ್ನೂ, 'ಸಾಮಾನ್ಯ' ನಾಯಿಯನ್ನೂ, 'ಸಾಮಾನ್ಯ' ಗುಡಿಯನ್ನೂ ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. * ಆದರೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ

---

* ಈ ಮತವು ಮೀಮಾಂಸಕರದು. ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೂ ಈ ಮಾತು ಸಮ್ಮತವಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಕಾರರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಆ ಪ್ರಶ್ನವು ಬಲು ತೊಡಕಿನದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯಕವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಉದ್ದೇಶವಾದರೋ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವನ್ನೇ ತೋರಿಸುವ ದಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. ಆದುದರಿಂದ ಹೀಗೆ) ಪದಗಳೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥವನ್ನು (ಎಂದರೆ ಆಯಾಪದಗಳಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ವಸ್ತುಗಳ '**ಜಾತಿ**' ಯನ್ನು) ತೋರಿಸುವವೆಂದ ಮೇಲೆ, (ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ) ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು ಆ ಪದಗಳಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಹೇಗೆ?

ಉತ್ತರ:— ಹೌದು. (ಸಾಮಾನ್ಯವಾಚಕಪದಗಳಿಂದಲೇ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ):—

ಪದವು (ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೇ) ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ (ಅರ್ಥವನ್ನು) ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ, ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿತೆಂದರೆ (ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕನುಸರಿಸಿದ) ವಿಶೇಷಾರ್ಥವನ್ನೇ ಹೊರಗೆಡವುತ್ತದೆ. (ಆದುದರಿಂದ) ಶ್ರುತಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ (ಎಂದರೆ ಆ ಶಬ್ದವು ವೇದದ ಯಾವ ಭಾಗದಲ್ಲಿ, ಯಾವ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ, ಯಾವ ವಿಷಯ ನಡೆದಾಗ, ಮತ್ತು ಯಾವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ, ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಆಯಾ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದಿತೆಂದರೆ, ಅಂಥಲ್ಲಿ) ಆ ಪದವು ವಿಶೇಷಾರ್ಥವನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ (ನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಏನೂ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ.) ॥ ೩೨ ॥

(ಹೀಗೆ) ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಮೂಲಕವಾಗಿ ('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ) ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವೇ (ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮದಂತೆ, ಎಂದರೆ ಮೊದಲು 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳು) ಒಂದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವವೆಂದೂ, (ಆ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣ ವಿಶೇಷ್ಯಭಾವವಾಗುವದೆಂದೂ, ಆ ಮೇಲೆ ಅವೆರಡೂ ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತೋರಿಸುವವೆಂದೂ, ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಂತೆ) ಮುಮುಕ್ಷುವಿನ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಪರದೆಯನ್ನು ಸಮೂಲವಾಗಿ ಕಿತ್ತೊಗೆದು, ಅವನನ್ನು ಮೋಕ್ಷಭಾಗಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವದಲ್ಲದೆ, ಬರೇ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕಲಾರದೆಂಬದನ್ನು (ಮತ್ತೆ) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

(ಸಾಂಖ್ಯಮತದೊಳಗಿನಂತೆ) ಬರೀ ತರ್ಕದ (ಬಲದಿಂದಲೂ), ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ (ಸಂಸಾರದಿಂದ) ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ (ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನಿಚ್ಛಿಸುವವನು) ಅದಕ್ಕಾಗಿ ವಾಕ್ಯವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕು. ॥ ೩೩ ॥

ಬರೀ ತರ್ಕವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸುವವನಿಗೆ (ತನಗೆ) ಬೇಕಾದ ಬಿಡುಗಡೆಯು ಸಿಕ್ಕಲಾರದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅವನಿಗೆ (ಬೇರೆ) ಅನರ್ಥಗಳು ಗಂಟುಬೀಳುತ್ತವೆ:—

(ಉದಾಹರಣಾರ್ಥವಾಗಿ) ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು (ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ) ಅಲ್ಲಗಳೆದು, ಬರೀ ಅನುಮಾನ (ಅಥವಾ ತರ್ಕವನ್ನು) ಆಶ್ರಯಿಸಿದ ಬೌದ್ಧರು ಆತ್ಮವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ (ಹುಚ್ಚುತನದ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ) ಬಂದು ಮುಟ್ಟಿದರು. ॥ ೩೪ ॥

ಮತ್ತು (ಶ್ರುತಿಯನ್ನು) ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೂ ಏನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಂತೆ ಶ್ರುತಿಯೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗದಿದ್ದ ಹೊಸ ವಿಷಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಸಾಧನವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.) ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಬೇಕಾದರೆ, (ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಳಗೆ ಬರೆದ ನಾಲ್ಕರಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸಂಗತಿಯು ಕಾರಣವೆಂಬದು ಸರ್ವಸಮ್ಮತವು.) (೧) ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಮೊದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗಿರುವ ಮಾತನ್ನೇ ಹೇಳುವದು; (೨) ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಸಂಗತಿಗೆ) ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದು; (೩) (ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ, ನಿಃಸಂಶಯವಾಗಿ ಹೇಳದೆ) ಸಂಶಯಬರುವಂತೆ ಹೇಳುವದು; ಅಥವಾ (೪) ಯಾವುದೇ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳದೆ, (ನಿರರ್ಥಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗಿಸುವದು.) ಆದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ (ಯಾವುದರ ಆಧಾರದಿಂದಲೂ ವೇದವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ) ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ:—

(ಮೇಲಿನ ನಾಲ್ಕರಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನವೆರಡು ವೇದದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಲಾರವು. ಯಾಕೆಂದರೆ–) ಆತ್ಮನು (ದುಃಖಿಯಾದ ಸಂಸಾರೀ ಜೀವನಾಗಿರದೆ) ನಿರ್ದುಃಖಿಯಾದ (ಆನಂದರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುವ ನೆಂಬ) ಮಾತು (ವೇದದ ಹೊರತು) ಎರಡನೆಯ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣ ಗಳಿಂದಲೂ ಗೊತ್ತಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತನ್ನು ವೇದವು (ಮಾತ್ರ) ಚನ್ನಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ವೇದದಿಂದ ಗೊತ್ತಾದ ಈ ಮಾತನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾರವು. ಅರ್ಥಾತ್ ಅವುಗಳಿಂದ ಅದು ಬಾಧ್ಯವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪೫ನೆಯ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಿದೆ.) ಆದುದರಿಂದ (ಇಂತಹ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವ) ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣ ವಾಗಲಾರದೆಂದು ಯಾವನು ಹೇಳಬಲ್ಲನು ? ॥ ೩೫ ॥

(ಇನ್ನು, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ೩ನೆಯ ಮಾತೂ ಶ್ರುತಿಯ ಅಪ್ರಾ ಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವೇದವು) ಸಂದಿಗ್ಧ ಸಂಗತಿ ಯನ್ನೇನೂ ಹೇಳಿಕೊಡುವದಿಲ್ಲ :—

(ವೇದವು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಏನೂ ಸಂದೇಹವುಂಟಾ ಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ದೃಶ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ– ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ವೇದೇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗು ತ್ತದೆಯೋ– ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಹೋದ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆ, ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕರೂಪ) ಅನುಮಾನದಿಂದ, ಎಲ್ಲ ಸಂಶಯಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾದ ಅನಾತ್ಮವನ್ನೆಲ್ಲ ಹೊಡೆದುಕಾಕಿದ ಮೇಲೆ (ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆದ) ಆತ್ಮನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ (ವೇದ) ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸಂದೇಹವು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟೀತು ? ॥ ೩೬ ॥

ಮತ್ತು :—

ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನರೂಪನಾಗಿರುವದರಿಂದ (ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನೂ, ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ.) ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯವಾಗಲಿ (ವಾದ-

ವಿವಾದವಾಗಲಿ)ಇರುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವುದರಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹವು ಬರುವದೋ, ಅದು (ವೇದಾಂತಗಳಿಂದ ಅರಿಯಬೇಕಾದ) ಆತ್ಮನೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಪಂಡಿತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಮತ್ತು ವೇದವಾದರೂ ಇಂತಹ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ, ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದ, ಅದು ಸಂಶಯಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಲಾರದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.) ॥ ೩೭ ॥

(ಇನ್ನು ವೇದದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದಾದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಮಾತೂ ಇಲ್ಲಿ ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವೇದವು) ಯಾವ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಮಾಡಿಕೊಡುವದಿಲ್ಲೆಂಬ ಮಾತು ಬಹು ದೂರೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ :—

(ವೇದದ ಉಪದೇಶವು ಬಹು ಸುಲಭವಾಗಿಯೇ) ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ. (ಆದರೂ ನಾವು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ದೋಷವು ನಮ್ಮದೇ ಹೊರತು ವೇದದ್ದಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯೇ ತೀರ ಮಂದವಿದ್ದು, ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ವೇದವೇನು ಮಾಡೀತು ? ಆದುದರಿಂದ) ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ಇದರ ಅರ್ಥವು ಯಾವನಿಗೆ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲವೋ, ಅಂತಹ ಮನುಷ್ಯನು ಮಾನವಾಕಾರದ (ಮಣ್ಣಿನ) ಹೆಂಡಿಯೆಂದೇ (ತಿಳಿಯಬೇಕಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಜಡಮೂರ್ಖನಿಗೆ ವೇದ) ಶಾಸ್ತ್ರವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಬೋಧಿಸಬೇಕು ? ॥ ೩೮ ॥

ಪೂ. ಪ :— (ವೇದವಾಕ್ಯವೇ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವೆಂದರೆ ಅಖಂಡ ಪದಾರ್ಥರೂಪವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ನೀವು ಹೇಳಿದಿರಿ. ಆದರೆ ಇದು ಬರೇ ನಿಮ್ಮ ಊಹೆಯೆಂದು ನಮಗೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ, ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಪಯೋಗಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವೇದವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ.)

ಉತ್ತರ:— (ಹೀಗೆನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವೇದ) ವಾಕ್ಯವೇ ಅನ್ವಯ

ವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ಮುಖಾಂತರವಾಗಿ, ಅವಾಕ್ಯಾರ್ಥರೂಪವಾದ * ಆತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ವೇದವೂ ಸಹ ಆತ್ಮಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಾಗಿ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ.) ಈ ಮಾತಿನ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ವೇದ ವಾಕ್ಯಗಳೊಳಗಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನೇ ಕೊಡಬಹುದು: (ವೇದಗಳು ನಾಲ್ಕು ಇದ್ದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವೇದಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದು ಮಹಾವಾಕ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ವಾಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ, ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನೂ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆಯಾ ವೇದವು ಬೇರೆಬೇರೆತರದ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ತರದ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ **ಅವಾಂತರ ವಾಕ್ಯ**ಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಹೀಗೆ ಆಯಾ ವೇದದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ, ಈ ಅವಾಂತರ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವು. ಇನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವೇದದೊಳಗಿನ ಈ ಅವಾಂತರ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ, ಅವು ವಿವರಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ, ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಪದ್ಧತಿಯೇ ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಒಟ್ಟಿನಮೇಲಿಂದ ವೇದದೊಳಗಿನ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಮುಖವಾಗಿಯೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.)

(ಇಲ್ಲಿ ಈಗ ಸಾಮವೇದದ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ'– 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ'– ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯವನ್ನೂ, ಮತ್ತು ಯಜುರ್ವೇದದ 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ'– 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿದ್ದೇನೆ'– ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯವನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಸಾಮವೇದದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗವಾದ ಛಾಂದೋ-

* ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭೇದ ಅಥವಾ ಸಂಸರ್ಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಒಂದೇ ಅಖಂಡ ಪದಾರ್ಥದ ಬೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವು ದ್ವೈತಾಕಾರವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ಎಂತೆಯೇ ಅದು ಅ-ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಯಜುರ್ವೇದದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗವಾದ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ):—

'ಈ ಗಂಧವನ್ನು ನಾನು ಮೂಸಿನೋಡಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ' (ಛಾಂ. ಉ. ೮. ೧೨. ೪. ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯು ತನ್ನ ಆಯಾ ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ, ಮೂಗು ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ ಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವದಷ್ಟೇ? ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞೇಯ, ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ತ್ರಿಪುಟೀರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದನ್ನೆಲ್ಲ ಬೆಳಗುತ್ತಿರು ವವನೇ ಆತ್ಮನು. ಅವನೇ ಆ ತ್ರಿಪುಟಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ) ತಾನು ಏನೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಗಳಿಗೀಡಾಗದೆ (ತ್ರಿಪುಟೀವ್ಯವಹಾರವನ್ನೆಲ್ಲ) ಅರಿಯುವವನೇ ಆತ್ಮನೆಂದೂ, ಅವನೇ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ (ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶನಾದ) ಜ್ಯೋತಿಯೆಂದೂ (ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತೆಂಬ) ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ॥ ೩೯ ॥

(ಆದರೆ ಇದರಿಂದ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮಹಾವಾಕ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾದರೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕರೂಪತರ್ಕವು ಆವಶ್ಯಕವೆಂದು ವೇದವು ಹೇಗೆ ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವ.) 'ಅದು ಸತ್ಯವು; ಅದೇ ಆತ್ಮವು; ಅದು ನೀನಿರುವಿ' (ಛಾಂ. ಉ. ೬, ೮. ೭) ಎಂಬ (ಮಹಾ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ) ಉಳಿದ ಭಾಗವೆಲ್ಲ (ಅಧೀನವಾಗಿ, ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕಾಗಿ) ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. (ಉದಾ:) ''ಕಣ್ಣೊಳಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಈ (ಪರಮ) ಪುರುಷನೇ'' (ಛಾಂ. ಉ. ೮. ೭. ೪) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ''ಈ ಗಂಧವನ್ನು ನಾನು ಮೂಸಿನೋಡುತ್ತೇನೆ'' (ಛಾಂ. ಉ. ೮. ೧೨. ೪) ಎಂಬಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ, (ಶ್ರುತಿಯು ಜೀವನ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ಮತ್ತು ನಿದ್ರೆಯೆಂಬ ಮೂರೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿ, ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಪದ್ಧತಿ ಯಿಂದಲೇ ಸರಿ.)

(ಇದಾಯಿತು ಛಾಂದೋಗ್ಯದ ಮಾತು.) ಇದರಂತೆಯೇ (ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ) 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ' (ಬೃ. ಉ. ೧. ೪ ೧೦. ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಉಳಿದುದು) ಅಧೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಆ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಉಳಿದ ಭಾಗವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಭಾಗದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಸರಣಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದೇ ಆತ್ಮತತ್ವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುವರೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ) :—

('ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ವೇದವು ಮೊದಲು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು " ಆತ್ಮನು ಯಾಕೆಂದರೆ) ಯಾವ ಈ (ಆತ್ಮನು ಹೃದಯದೊಳಗಿರುವನೋ, ಪ್ರಾಣಗಳೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿರುವನೋ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನರೂಪಪ್ರಕಾಶವುಳ್ಳವನಾಗಿರುವನೋ ಅಂಥವನೇ ಆತ್ಮನು " ಬೃ. ಉ. ४. ३. ೭) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ, (ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತರಡ ಯುಕ್ತಿಗಳೆಂದರೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕರೂಪತರ್ಕದಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ) ವೇದವು, ಇಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು (ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕರೂಪ ತರ್ಕದಿಂದ) 'ಅನಾತ್ಮವನ್ನೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಗಳೆದೂ ಉಳಿದಿರುವ ಅಂತರಾತ್ಮನೇ' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವ(ದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.) ॥೯೦॥

ಪೂ. ಪ:— ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ವೇದವು ಆತ್ಮನೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಏಕೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು ?

ಉತ್ತರ:— ಯಾಕೆಂದರೆ:—

ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ಬೆಂಕಿ ಮತ್ತು ಮಾತಾಡುವ ಶಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲದಂತಾದ ಮೇಲೂ (ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ಬೆಳಕೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲದಂತಾದ ಮೇಲೂ, ನಮ್ಮ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಹೊರಗಿನ ಬೆಳಕೆಲ್ಲ ಹೋದ ಮೇಲೂ) ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ

ವಾದ ಅರಿವೊಂದು (ಎಂದರೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆ, ಚೈತನ್ಯ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವೊಂದು) ಮಾತ್ರ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆಂ(ದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) ಅದೇ (ನಮ್ಮ) ಆತ್ಮವು. (ಹೀಗೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಎಂದರೆ ಬೃ. ಉ. ೪.೩.೬ ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ಮಾಡಬೇಕು.) ॥ ೪೧ ॥

(ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; "ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನೇ, ಈ ಪುರುಷನಿಗೆ ಬೆಳಕು ಯಾವದು ?. . . . ಎಲೈ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನೇ, ಸೂರ್ಯನೂ ಅಸ್ತನಾಗಿ, ಚಂದ್ರನೂ ಮುಳುಗಿ, ಬೆಂಕಿಯೂ ಆರಿಹೋಗಿ, ಮಾತೂ ಇಲ್ಲದಂತಾದ ಮೇಲೆ, ಯಾವ ಬೆಳಕು ಈತನಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿರುವದು ? "— ಎಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ಬೆಳಕೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲದಂತಾದ ಮೇಲೆ ನಾವು ಯಾವ ಬೆಳಕಿನ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಮ್ಮ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನರಿಯುತ್ತೇವೆ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ "ಆತ್ಮನೇ ಈತನಿಗೆ ಬೆಳಕಾಗಿರುವನು. ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಈ ತನು ಇರುತ್ತಾನೆ, ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾನೆ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಾನೆ, ಮತ್ತು ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾನೆ. " ಎಂಬ ಉತ್ತರವು ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ 'ಆತ್ಮ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳು * ಇರುವದರಿಂದ, ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕು ? ಎಂದು ಜನಕನು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನಿಗೆ ಪುನಃ ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ) ಕೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಮುನಿಯು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ (ಉತ್ತರಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ):—

"ಆತ್ಮನು ತನ್ನ (ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆ) " ಎಂಬ (ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿ, "ಆ ಆತ್ಮನು ಯಾರು ?" ಎಂದು (ಜನಕನು ತಿರುಗಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕೆ), (ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ)ಮುನಿಯು "ಬುದ್ಧಿಯ ಆಚೆಗಿರುವ, ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ (ಎಂದೆಂದಿಗೂ) ಮುಕ್ತನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನೇ (ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನೆಂದು) ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮನೇ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾಗುವದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.) ॥ ೪೨ ॥

---

* ಇವಕ್ಕೆ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಅಹಂಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ.

ಆದುದರಿಂದ ಹೀಗೆ 'ನಾನು' ಎಂಬದರ ನೆಪದಿಂದ (ಇಲ್ಲಿ) ಒಳಗಿರುವ ಶುದ್ಧ ಆತ್ಮನೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ 'ನಾನೆಂಬ (ಬುದ್ಧಿ) ವೃತ್ತಿಯು' ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿಕೊಂಡೇ, ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆಂಬವನ್ನು ಕೆಳಗೆ) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ :—

('ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬದು ಶುದ್ಧಾತ್ಮನ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವದೆಂದೂ, ಶುದ್ಧಾತ್ಮನೇ ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಎಂದರೆ 'ನಾನು' ಎಂಬದರ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ನಾವು ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವು. ಆದರೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. 'ನಾನು' ಎಂಬದು ಇರುವವರೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ 'ನಾನೆಂ'ಬದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವಾಗ ತಾನು ಮೊದಲು ನಾಶವಾಗಿಯೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ) 'ನಾನೆಂ'ಬದು ನಾಶವಾಗಿ ಹೋದರೂ, ಅದರಿಂದಲೇ (ಮುಮುಕ್ಷುವು) ಆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ 'ನಾನೆಂ'ಬದು (ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ)ಕಾರಣವಾಗುವದೆಂದು (ಹೇಳಿದರೆ ಏನೂ ತಪ್ಪಾಗುವದಿಲ್ಲ.)॥೪೩॥

ಎಂತೆಯೇ (೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬದಕ್ಕೆ) "ನಾನೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ದೇಹವಾಗಲಿ, ಇಂದ್ರಿಯವಾಗಲಿ, ..." ಅರ್ಥವಲ್ಲೆಂದೂ, (ಆದುದರಿಂದಲೇ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ,' ಅಥವಾ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು ಏನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಮಾಡಿದ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ಎಂದರೆ ಸಿದ್ಧಮಾಡಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಮಾತು, ಈ ತರದಿಂದ ಅನೇಕ) ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಂತಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅದರ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ :—

(ಪೂ. ಪ — 'ನಾನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿದರೂ ಸಹ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂ'ಬ ವಾಕ್ಯದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವು

ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂ'ಬ ಶ್ರುತಿಗೂ 'ನಾನು ದುಃಖಿಯಾದ ಸಂಸಾರೀ ಜೀವನಿದ್ದೇನೆಂ'ಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಮೇಳವೊಂದುವದಿಲ್ಲ.)

ಉತ್ತರ:— (ಹೌದು. 'ನಾನು' ಎಂಬದಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿ, ದೇಹ ಮೊದಲಾದ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ, ನೀವು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ 'ನಾನೆಂ'ಬ ಶಬ್ದವು ಅಲ್ಲಿ ಅಂತರಾತ್ಮನ ಸೂಚಕವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣದ ವಿಷಯವೇ ಬೇರೆ, * ಶ್ರುತಿಯ ವಿಷಯವೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾದಂತಾಯಿತು. ಎಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು, ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಅನಾತ್ಮವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗಮ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು, ಅತೀಂದ್ರಿಯನಾದ ಆತ್ಮನು ವೇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾದಂತಾಯಿತು. ಇನ್ನು, ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳು **ಒಂದೇ** ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಭೇದ ಅಥವಾ ವಿರೋಧವುಂಟಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಷಯವೇ ಬೇರೆ, ಮತ್ತು ಶ್ರುತಿಯ ವಿಷಯವೇ ಬೇರೆಯಾದುದರಿಂದ, ಅವುಗಳೊಳಗೆ ವಿರೋಧವುಂಟಾಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಕೆಳಗಿನ ಎರಡು ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.)

'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದದ (ಸರಿಯಾದ) ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದವನೂ ಕೂಡ, ('ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂ'ಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಆ ಮಾತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ- (ಎಂದು ಪೂರ್ವವಾದಿಯು) ಹೇಳಿದರೆ, (ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ; 'ನಾನು' ಎಂಬ) ಶಬ್ದವು ಅಂತರಾತ್ಮನನ್ನು ತೋರಿಸುವದೇ ಹೊರತು ಅನಾತ್ಮವನ್ನಲ್ಲ. ॥ ೪೪ ॥

ಮೇಲಿನ ನುಡಿಯನ್ನೇ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :—

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಬಹಿರ್ಮುಖವಾಗಿರುತ್ತವೆ. (ಎಂದರೆ

* ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮೩–೮೬ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲ ಹೊರಗಿನ ಅಥವಾ ನಮ್ಮಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಅನಾತ್ಮ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು,) ಆತ್ಮನನ್ನು ಅವು ತಿಳಿಯಲಾರವು. ಆದರೆ '(ನೀನು) ಸದ್ರೂಪ ನಿರುವಿ' ಎಂಬ (ವೇದ) ವಾಕ್ಯವು ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನೇ (ತಿಳಿಸಿ ಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ) ಹೊರಟಿರುವದರಿಂದ, ಅದು ಅವನನ್ನೇ ಚನ್ನಾಗಿ (ತಿಳಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಗೂ ಉಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ವಿರೋಧವಾಗಲಾರದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.) ॥ ೪೫ ॥

ಆದುದರಿಂದ (ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಾಗದಿರುವದರಿಂದ) ಪದಿಕಡ್ಡಿಯ (ಪದರುಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವಂತೆ), ಬುದ್ಧಿಯ ವಿಕಾರ ಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನು, ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾಗಿರುವ ಅರಿಯುವವ, ಅರಿಯುವ ಸಾಧನ, ಮತ್ತು ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲದ ರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲೇಬೇಕೆಂದು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, (ಆಮೇಲೆ) 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ (ಶ್ರುತಿ) ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಮೊದಲಿಲ್ಲದವನು..' (ಬೃ. ಉ. ೨-೫-೧೯) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಆತ್ಮನೇ ಅವನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದನ್ನೇ (ಕೆಳಗಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—

ಯಾವ ಚೈತನ್ಯ ಜ್ಯೋತಿಯಿಂದ (ಮಾತ್ರ) 'ನನಗೆ ಸುಖವಾಗುತ್ತದೆ' 'ದುಃಖವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ (ಕ್ಷಣ ಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ) ಅನಿತ್ಯ ಅನುಭವಗಳೆಲ್ಲ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವವೋ, (ಎಂದರೆ ಯಾವನ ಆಶ್ರಯದಿಂದ ಇವೆಲ್ಲ ಭಾಸವಾಗುವವೋ) ಅವನೇ ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು (ಆ ಮಹಾ) ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು. ॥ ೪೬ ॥

'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ,' 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು, ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಸಿಲುಕದಂತಹ, ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣರೂಪದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ದ್ವೈತರೂಪ ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನೆಲ್ಲ

ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವ, ಮತ್ತು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು, ಅವನ (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನ) ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಸಂಶಯ, ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ, ಅಥವಾ ತಿಳಿಯದಿರುವಿಕೆಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿ (ನಮ್ಮ) ಕೈಯೊಳಗಿರುವ ನೆಲ್ಲಿಯಕಾಯಿಯಂತೆ (ನಮ್ಮ ಸ್ವಾಧೀನವಾಗುವ ಹಾಗೆ) ನೇರಾಗಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆಂದು ಎಷ್ಟೋ ಸಾರೆ ಹೇಳಿದೆವು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು (ಮೀಮಾಂಸಕರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿ) ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ನೀವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ (ಸರಿಯಾದ) ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವು (ಎಂದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳು ಆತ್ಮ) ವಸ್ತುವನ್ನು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ವರ್ಣಿಸಿ ಹೇಳುವವೇ ಹೊರತು, (ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ * ಕರ್ಮಪರವೇದದಂತೆ ಯಾವ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನೂ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅವು ಇದ್ದುದರ) ಅನುವಾದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾಗಲಾರವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟುದು ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಆಧಾರವೇ ಬೇಕು. ಉದಾ:) 'ನದಿಯ ದಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಹಣ್ಣುಗಳಿರುತ್ತವೆ' (ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಸಟಿಯೋ ದಿಟವೋ ಎಂಬದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಆ ನದಿಯ ದಂಡೆಯವರೆಗೆ ಹೋಗಿ, ಅಲ್ಲಿ ಹಣ್ಣುಗಳಿರುವವೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದನ್ನು ನೋಡಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ) ಈ ತರದ (ಬರೇ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕವಾದ) ವಾಕ್ಯಗಳು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೆ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವವೆಂದು ಯಾರೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಂಬುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ತರದ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ (ಅಥವಾ ಅನುವಾದಕ) ವೇದ (ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲೆಂದೂ,

---

* ವೇದವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಪರವೇ ಇರುವದೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದೊಳಗಿನ ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವವೆಂದೂ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಅವು ಬರೇ ಸ್ತುತಿಪರವೆಂದರೆ * ಅರ್ಥವಾದವಾಗಿರುವವೆಂದೂ,) ವಿಧಿಪರವೆಂದರೆ (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ವೇದಭಾಗಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವವೆಂದೂ,) ಆ ಮೂಲಕವೇ ಅವಾದರೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು (ಹೇಳಬಹುದೆಂದೂ), ತಿಳಿಯುವದು ಯುಕ್ತವು. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ವೇದಭಾಗಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಮೊದಲಾದ) ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಆ ಬಗ್ಗೆ ಅದು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.)

ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ:— (ಸರಿ. ನೀವನ್ನುವದು ನಿಜವು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥನೆಮಾಡುವದು ನಿಜವದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲೆಡೆಗೂ ಹೀಗೆ ಆಗಲೇಬೇಕೆಂದು ಹಟಹಿಡಿಯುವದು ಮಾತ್ರ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಕ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ವಿಷಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವಂತಿರುವದೋ, ಅಂಥಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನೀವು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಸರಿಯಾದೀತು. ಆದರೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ', 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಮಾತು ಹಾಗಲ್ಲ. ಅವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರನಾಗದಂತಹ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಸಮರ್ಥಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದು ಹುಚ್ಚುತನವೇ ಸರಿ. ಆದುದರಿಂದ ಇಂತಹ) ಅನುವಾದಕ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ನಿಲುಕಲಾರದ, ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯವಾದ (ಆತ್ಮನನ್ನು) ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತವೆ.

---

* "ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯನಿಂದಾನ್ಯತರಪರಂ ವಾಕ್ಯಮರ್ಥವಾದಃ" (ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹ ೧೨೨) ವೇದದೊಳಗಿನ ಯಾವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲವೋ, ಅವು ಕರ್ಮವಿಧಾಯಕ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಮತ್ತು ಆ ಕರ್ಮದ ವಿವರಣೆಗಾಗಿ ಕೆಲವು ಸ್ತುತಿಪರವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳೂ, ಬೇರೆ ಕೆಲವು ನಿಂದಾಪರವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇವೆರಡೂ ತರದ ವಾಕ್ಯಗಳು 'ಅರ್ಥವಾದ' ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭೂತವಾಗುತ್ತವೆ.

(ಮತ್ತು 'ಏ ರಾಮಾ, ಏಳು' ಎಂದು ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು) ಮಲಗಿದ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತದಷ್ಟೇ!* (ಇವು ಮಲಗಿದ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕುರಿತು ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಮಲಗಿದ ಮನುಷ್ಯನ ಅಜ್ಞಾನಾವಸ್ಥೆಯಾದ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೊಲಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವವು. ಅದರಂತೆಯೇ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವೆ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಾದರೂ) ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಂತೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಸುರುವು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ:—

(ಯಾವುದೊಂದು ವಸ್ತುವು ಜಡವಿದ್ದು, ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತಿಳಿಯದಿದ್ದಾಗ, ಅಥವಾ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಏನಾದರೂ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟುವದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದಾಗ, ಅಂಥಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತವೆ.) ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. (ಆದುದರಿಂದ) ಅವನಿಗೆ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣದ † ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಇಲ್ಲ. (ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾಗುವ) ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳೂ ಅವನಿಗಿಲ್ಲ. (ಎಂದಮೇಲೆ) ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ॥ ೪೭ ॥

(ಹಾಗೂ ನಮಗೆ ಏನಾದರೊಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ, ಆ ಕಾರ್ಯಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಏನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗಬೀಳುವಂತಹವು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಏನಾದರೊಂದು ಇಚ್ಛೆಯುಂಟಾದ ಹೊರತು ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ನಾವು ಕೈಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲ (ನಮ್ಮ) ಇಚ್ಛಾ-

---

* ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೦೫–೧೦೬ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಇದು ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ನೈ. ಸಿ. ೧–೪೯ ನೋಡಿರಿ.

ಪೂರ್ತಿಗಾಗಿಯೇ (ಇರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ) ಒಳಗಿರುವ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದಾನೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಬಯಕೆ ಅಥವಾ ಇಚ್ಛೆಯಾಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ವೇನಂದರೆ— ಯಾವ ವಸ್ತುವು ನಮ್ಮಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೋ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛೆಯುಂಟಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗಾಗಿರುವದೋ, ಅದೇ ಜಡವಾದ-ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ನಾಗಿರುವದರಿಂದ) ಅವನು ಬೇರೆಯವರಿಗಾಗಿ ಇರುವವನು ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಅವನು ತನಗಾಗಿಯೇ ತಾನಿರುವವನು; ಅಥವಾ ಸ್ವಾರ್ಥನು. ಆದುದರಿಂದ) ಅಪ್ರಮೇಯನು. (ಹೀಗೆ) ಆತ್ಮನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ (ಯಾವ) ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಸಿಗಲಾರದವನೆಂದು (ಸಿದ್ಧ ವಾಗುತ್ತದೆ.) ॥ ೪೮ ॥

ವೇದವಾದರೂ ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ:—

ದೃಶ್ಯವಾದ, ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ (ಎಂದರೆ ದೇಶ, ಕಾಲ ಮೊದಲಾದವು ಗಳಿಂದ ಅಂತವುಳ್ಳ ಅಥವಾ ನಿಯಮಿತವಾದ), ಹೊರಗಿನದಾದ, ಅಥವಾ ರೂಪ ಮೊದಲಾದ (ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಮಾತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಬಲ್ಲದು. ಆದರೆ, ಆತ್ಮನು ಇಂತಹ (ಎಲ್ಲ) ವಸ್ತುವಿಗೂ ವಿಪರೀತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ (ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಮತ್ತು) ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ (ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ) ಯಾರೂ ನೋಡು ವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ॥ ೪೯ ॥

ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ವೇದವು ಇದರಿಂದ 'ನೋಟ ವನ್ನು ನೋಡುವವನಾದ....' (ಬೃ. ಉ. ೩. ೪. ೨), (ಮತ್ತು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರೊಳಗಿದ್ದು, (ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪನೇ) ಆಗಿದ್ದ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ನೋಡುವದು (ಯಾರಿಗೂ) ಶಕ್ಯವಲ್ಲೆಂಬ ನ್ಯಾಯಬದ್ಧವಾದ ಮಾತನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ॥ ೫೦ ॥

ಅನುಮಾನ(ವೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು) ವಿಷಯನಾಗುವದಿಲ್ಲ ವೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು * ಕಾರಣವೆಂಟು:—

(ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳ ನಡುವೆ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಒಂದೇಸವನೆ ಸಂಬಂಧ ವಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಮೊದಲು ಮನಗಂಡ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ, ಅನುಮಾನವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಊಹಿಸಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವಿಗೂ, ಮತ್ತು ಯಾವುದರ ಮೇಲಿಂದ ಅದನ್ನು ಊಹಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದೋ ಆ ವಸ್ತುವಿಗೂ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಮೊದಲು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಉದಾ: "ಈ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೊಗೆ ಇದೆ" ಎಂಬದೊಂದು ಊಹೆಯು. ಇಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಊಹಿಸಲ್ಪಡಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವು ಬೆಂಕಿಯು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಿಯ ಹೊಗೆಯಿಂದ ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಬೆಂಕಿಯಿರಲೇಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಏಕೆ ಒಪ್ಪಬೇಕು? ಯಾಕೆಂದರೆ, "ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರುವದೋ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯು ಇದ್ದೇಯಿರುವದೆಂ"ಬದು ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವದ ಮೇಲಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಮಾತಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ ಹೀಗೆ ಹೊಗೆಗೂ ಬೆಂಕಿಗೂ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂಬದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ಮಾತ್ರ, ಅಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನದ ಆಟವು ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಇಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅನುಮಾನವೆಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಮೇಲೆಯೇ ಜೀವಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಲ್ಲ ಹೊರಗಿರುವ (ಜಡವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ) ಗ್ರಹಣಮಾಡಬಲ್ಲದು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಹೊರಗಿರುವ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಅವನು ನಮ್ಮ ತೀರ ಒಳಗಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಅವನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು.) ಎಂತೆಯೇ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ನಿತ್ಯ) ಸಬಂಧವಿರುವದೆಂಬದನ್ನು (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಆದುದ

* ದೃಗ್-ದೃಶ್ಯವಿವೇಕಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಆತ್ಮನು ನೋಡಲ್ಪಡಲಾರನೆಂದು ೫೭ ನೆಯ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ವೇದವು ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ೫೯ ನೆಯ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ರಿಂದ) ಅನುಮಾನದಿಂದಾದರೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವನು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ ॥ ೫೧ ॥

ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣ, ಅದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ (ಪ್ರಮಾತೃ), ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವೆಂದು (ತ್ರಿಪುಟೀರೂಪದಿಂದ) ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ, ಹೊರಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಬಾಹ್ಯವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ತಿಳಿಯಬಲ್ಲವು. ಮತ್ತು ಅಂತಹ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೇ ಮಾತ್ರ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ.) ಆದರೆ ಒಳಗಿನ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಳೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಅವು (ಎಂದಿಗೂ ಸಮರ್ಥವಾಗಲಾರವು. ಎಂದ ಮೇಲೆ, ಇದರಿಂದಲೆ, (ನಾವು) ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ:—

ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದರಿಂದ, ಎಷ್ಟು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೂ, ಅದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮವಸ್ತು ಮಾತ್ರ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವದು (ಶಕ್ಯವಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮನನ್ನು ನೋಡಬಯಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಲಾರನಾದುದರಿಂದ, ವೇದವು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) ॥ ೫೨ ॥

ಹೀಗೆ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂ'ಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾದ (ಆತ್ಮನು) ವ್ಯವಹಾರೋಪಯೋಗಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ:—

ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಣಗಳವರೆಗಿನವೆಲ್ಲ (ಎಂದರೆ ದೇಹವಾಗಲಿ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಾಗಲಿ, ಪ್ರಾಣವಾಗಲಿ) ಆತ್ಮವಲ್ಲೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಯತಿಯು (ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಆಶ್ಚರ್ಯದಿಂದ 'ಹಾಗಾದರೆ)

ನಾನು ಯಾರು?' ಎಂಬ ಸಂದೇಹಕ್ಕೊಳಗಾದೊಡನೆ, ವೇದವು 'ಅದು (ನೀನು) ಇರುವಿ' ಎಂದು ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ॥ ೫೩ ॥

ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕನ್ಯಾಯವನ್ನು ('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯ(ದೊಳಗಿನ ಪದಗಳ) ಅರ್ಥಗಳು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯುವವರೆಗೆ ಹಿಂಬಾಲಿಸಬೇಕು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು) ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದವನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂ'ಬ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. (ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕನ್ಯಾಯವನ್ನು ಹೋದ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೂ ಅದು ಬಹು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳುವದು ಸರಿಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ) ದೃಗ್-ದೃಶ್ಯವಿವೇಕದಿಂದಲೂ, ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾದ ವಸ್ತುಗಳು (ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾಗದೆ, ಆ ವಸ್ತುಗಳ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೆ) ಸಾಕ್ಷಿ(ಯಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವೆಂಬ) ವಿವೇಕದಿಂದಲೂ, ಮತ್ತು ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದಲೂ, ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ (ಮತ್ತೆ ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕನ್ಯಾಯವನ್ನು) ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತೇವೆ:—

(ದೃಶ್ಯವಾದ ಕೊಡವು ಅನಾತ್ಮವೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ನಾನೇ ಕೊಡವೆಂ'ದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು **ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವು ನೋಡುವವನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲೇಬೇಕು.** * ಆದರೆ) ಕೊಡದಂತೆ ದೇಹವೂ ದೃಶ್ಯವೇ. (ಮತ್ತು) ದೇಹದಂತೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಾದರೂ (ದೃಶ್ಯವೇ.) ಇಂದ್ರಿಯಗಳಂತೆ ಮನಸ್ಸಾದರೂ (ದೃಶ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ.) ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನಂತೆ ಬುದ್ಧಿ (ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣವಾದರೂ ದೃಶ್ಯವೇ ಸರಿ. ಹೀಗೆ ಇವೆಲ್ಲ ದೃಶ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅರಿಯುವ ಆತ್ಮವಸ್ತುವು, ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲೇಬೇಕು.) ॥ ೫೪ ॥

ಅದರಂತೆಯೇ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣರೂಪದಿಂದ ಸಂಬದ್ಧವಾದ, ಮತ್ತು

---

* यद्दृश्यं घटाद्भिन्नः सर्वथा न घटो यथा ॥

ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾದ ವಸ್ತುಗಳ (ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ, ಆತ್ಮನು
ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವನೆಂದು (ಹೇಳುತ್ತಾರೆ):—

(ಅನಾತ್ಮಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾಗಿರುತ್ತವೆ.
ಹುಟ್ಟುವ) ಮೊದಲು ಅವು ಅಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದು, (ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯಿಂದ) ಸತ್ಯ
ವೆಂದು (ತೋರುತ್ತವೆ,) ಮತ್ತು ಅದರಂತೆಯೇ ಸತ್ಯವೆಂದು
(ತೋರುವ) ಅವು (ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುವದರಿಂದ)
ಅಸತ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗುವದು ಅನಾತ್ಮ (ವಸ್ತುವಿನ) ಸಹಜ
ಸ್ವಭಾವವೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುಗಳ
ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಎಡೆಬಿಡದೆ ನೋಡುತ್ತಿರುವ) ಸಾಕ್ಷೀ(ರೂಪ
ನಾದ) ಆತ್ಮನು, ಇದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತನಾಗಿರಲೇಬೇಕು. (ಎಂದರೆ ಅವನು
ಎಂದಿಗೂ ಬದಲಾಗದಂಥವನೂ, ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾಗದಂಥವನೂ
ಇರಲೇಬೇಕು.) ॥ ೩೫ ॥

ಹೀಗೆ ಮೇಲೆ (ಹಿಂದಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ ದೇಹ ಮೊದಲಾ
ದವುಗಳು (ಎಂದರೆ ಜಡವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಮೊದಲುಮಾಡಿ ಬುದ್ಧಿಯವರೆಗಿನ
ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ) ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರು
ವವನೊಬ್ಬನು (ಅವುಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲೇಬೇಕೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.
ಯಾಕೆಂದರೆ ನೋಡುವವನಿದ್ದ ಹೊರತು, ಯಾವೂ ನೋಡಲ್ಪಡುವ
ವಸ್ತುಗಳಾಗಲಾರವಷ್ಟೇ?) ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಆತ್ಮವಾಗಲಾರವೆಂಬುದನ್ನು
(ಹೀಗೆ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದು. (ಈ ರೀತಿ
ಅವು ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಮೇಲೆ) ಅವುಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟಧರ್ಮಗಳಾವ
ವೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. (ಮತ್ತು) ಅವು (೧) ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವವು,
(೨) ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾಗಿರುವವು, ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ಕಾರಣ
ಗಳಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕು. (ಆದರೆ ಅವು
ಗಳಂತೆಯೇ) ಅಹಂಕಾರವಾದರೂ ದೃಶ್ಯವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದನ್ನೂ
ನೋಡುತ್ತಿರುವವನೊಬ್ಬನು (ಅದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ) ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು
ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವದು. ಇದನ್ನೇ (ಕೆಳಗಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—

(ದೇಹದ ಹೊರಗಿದ್ದು ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ದೇಹವು 'ದ್ರಷ್ಟೃ' ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಎಂದರೆ ಕೊಡವು ದೃಶ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದೊಡನೆಯೇ, ಅದನ್ನು ನೋಡುವವನೊಬ್ಬ 'ದ್ರಷ್ಟೃ'ವು ಇರುವನೆಂದೇ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ದೃಶ್ಯವಾದ ಕೊಡವು ದ್ರಷ್ಟೃವಾದ ದೇಹವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಚಿಹ್ನೆ ಅಥವಾ ಗುರುತಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ, ದೃಶ್ಯವಾಗುವ ದೇಹ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳು, ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಅವಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಚಿಹ್ನೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ) ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಗುರುತುಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಅಹಂಕಾರವಾದರೂ (ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ) ದೃಶ್ಯವಾಗುವದರಿಂದ, ಅದೂ ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಗುರುತಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ॥ ೫೬ ॥

ಪೂ. ಪ:— (ಎಂದಮೇಲೆ ನಿಮ್ಮ ಅಂಬೋಣದಂತೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬರೇ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದಂತಾಯಿತು. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ದ್ರಷ್ಟೃ'ವೆಂಬವು 'ತಂದೆ-ಮಗ' ಎಂಬಂತೆ ಸಂಬಂಧವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳಿದ್ದು, ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿಯೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ದೃಶ್ಯವಿದ್ದಲ್ಲೆಲ್ಲ ದ್ರಷ್ಟೃವೊಬ್ಬನು ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಂತೆಯೇ,) ನೋಡುವವ, ನೋಡುವ ಸಾಧನ, ಮತ್ತು ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತು(ವೆಂಬ ತ್ರಿಪುಟಿಯಿಂದ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಪಂಚದೊಳಗಿನ) ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ಮತ್ತು ನಿದ್ರೆಯೆಂಬ (ಬೇರೆಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ) ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳುಳ್ಳವಾಗಿರುವದು (ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಎಚ್ಚರದೊಳಗಿನ ತ್ರಿಪುಟಿಯು ಎಚ್ಚರದೊಳಗೆ ಮಾತ್ರ ಇದ್ದುಕೊಂಡು, ಎಚ್ಚರದ ಸಂಗಡಲೇ ಲಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಿಂಬಹುನಾ, ಎಚ್ಚರದೊಳಗಿನ ವಸ್ತುಗಳು ಎಚ್ಚರದೊಳಗೂ ಕೂಡ ಹುಟ್ಟಿ ಸಾಯುವದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಎಚ್ಚರದೊಳಗಿನ ತ್ರಿಪುಟಿಯು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದಂತೂ ಖಂಡಿತ-

ಕನಸಿನೊಳಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವೂ, ಅದರೊಳಗಿನ ವಸ್ತುಗಳೂ, ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದಲೂ ಅದರೊಳಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವವೆಂಬದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಬೇಕಾದ ಮಾತು. ಇನ್ನು, ಎಚ್ಚರದೊಳಗಿನ ತ್ರಿಪುಟಿಯಾಗಲಿ, ಕನಸಿನೊಳಗಿನ ತ್ರಿಪುಟಿಯಾಗಲಿ–ಯಾವುದೂ ನಿದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾಗುವ ಈ ತ್ರಿಪುಟಿ-ಮುಪ್ಪುರಿ– ಅಥವಾ ತ್ರಿವರ್ಗವು) ಅದರ ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನನ್ನು (ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.) ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ಬೆಳಕು–ಕತ್ತಲೆ(ಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ) ಕಾರಣನಾದ ಸೂರ್ಯನು ಬೆಳಕು-ಕತ್ತಲೆಯೆಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನು ದಾಟಿದವನಾಗಿರುವಂತೆ, (ತ್ರಿಪುಟಿಯೊಳಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನಾದರೂ) ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾಗದೇ ಇರುವನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ, ನೀವು (ವೇದ) ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಯಾವ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವಿರೋ, ಅಂತಹ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನರೂಪನಾದ ಮತ್ತು ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವು ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ಕೇವಲ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಆಗುವದೆಂಬದು (ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ಇಚ್ಛಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತಿರಲಿಕ್ಕೆ, ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕರೂಪ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ಮೇಲೂ, ವೇದವಾಕ್ಯವು ಆವಶ್ಯಕವೆಂದು ಏಕೆ ಹೇಳಬೇಕು? ಇದರಿಂದ) ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಳಬೇಕಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ (ವಿಷಯವೇ ಏನೂ ಇಲ್ಲೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಲ್ಲ)!

ಉತ್ತರ:— ಅಲ್ಲ; ಅಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲೇನೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ (ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದುದೂ) ದೂರಾದುದೂ ಇರುತ್ತದೆ. (ಹೇಗೆಂದರೆ: ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯು ಕಾಣುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿರಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿರುವ ಬೆಂಕಿಯ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದಂತೆ ಆಗಲಾರದು. ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಇರುವದೆಂದು ನಾವು ತರ್ಕಿಸಿದರೂ, ಅದು ದೂರಾಗಿಯೂ, ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೂ ಉಳಿದೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ನಾವು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದಂತಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ದೂರಾದುದಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಅದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಜ್ಞಾನವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವದು ಇಂತಹ ದೂರಾದ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ; ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಆತ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ಅದಕ್ಕೆ ವೇದವಾಕ್ಯವೇ ಆವಶ್ಯಕವಿದೆಯೆಂದಮೇಲೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕರೂಪ ಅನುಮಾನವಾದ ಮೇಲೂ, ಬಿಡುಗಡೆಗಾಗಿ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಅತ್ಯಗತ್ಯವಿದೆ.)

ಪೂ. ಪ. :— ಅದೇಕೆ ? (ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಹ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನೋಡುವವ, ನೋಡುವ ಸಾಧನ, ಮತ್ತು ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವೆಂಬ ಮುಪ್ಪುರಿಯೊಳಗಿನ) ಅನಾತ್ಮ (ವಸ್ತು)ಗಳ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿಯೇ—ನೇರಾಗಿಯೇ—ಅಥವಾ ನೇರಾಗಿಯೇ—ನೋಡುತ್ತಾನೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ 'ಆತ್ಮನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನೆಂ'ಬುವ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ) ವೇದವಾಕ್ಯವಾದರೂ (ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ) ಹೆಚ್ಚಿನ ಕೆಲಸವನ್ನೇನು ಮಾಡುವದು ?

ಉತ್ತರ:— ಹಾಗೆ (ನೀವು) ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಾಗಾಗುವ (ಎಂದರೆ ಅನುಮಾನದಿಂದಾಗುವ) ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ (ಊಹೆಗೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ) ಗುರುತು ಅಥವಾ ಚಿಹ್ನಗಳ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ (ಎಂದರೆ ಅನುಮಾನದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಉದಾ: "ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿರುತ್ತದೆ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರುತ್ತದೆ"ಯೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯುವ. ಇಲ್ಲಿ 'ಬೆಂಕಿಯಿರುವದೆಂ'ಬ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗಾಗುವದೇನೋ ಸರಿಯೇ. ಆದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನವು **ಸಾಮಾನ್ಯ** ಸ್ವರೂಪದ್ದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಎಂದರೆ ಉಷ್ಣತೆ, ಸುಡುವಿಕೆ

ಮೊದಲಾದ ಕೆಲವು ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳ 'ಬೆಂಕಿ'ಯೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಸ್ತುವೊಂದು ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಇರುವದೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಮಗಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಬೆಂಕಿಯದು. ಆದರೆ **ಆ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ, ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪದಿಂದ ಇರುವ ಬೆಂಕಿಯ** ಜ್ಞಾನವು, ಈ ಊಹೆಯಿಂದ ನಮಗಾಗುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಮಾತ್ರ, ಆ ಬೆಂಕಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಎಂದೂ ಸಕ್ಕರೆಯನ್ನು ತಿನ್ನದ ಮತ್ತು ನೋಡದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ, ಬೆಲ್ಲದ ಮೇಲಿಂದ ಸಕ್ಕರೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವ. ನಾವು ಆಗ "ಬೆಲ್ಲದಂತೆ ಸಕ್ಕರೆಯಾದರೂ ಸವಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಕ್ಕರೆಯ ಬಣ್ಣವು ಸುಣ್ಣದಂತೆ ಬೆಳ್ಳಗಿರುತ್ತದೆ; ಬೆಲ್ಲದಂತೆ ಕಪ್ಪಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ"ವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಮೇಲಿಂದ ಆ ಮನುಷ್ಯನು ಸಕ್ಕರೆಯೆಂದರೆ ಏನೆಂಬದನ್ನು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲಿ ಅವನ ಊಹೆಗೆ ಆಧಾರಗಳೇನೆಂದರೆ ಸವಿ ಮತ್ತು ಬಿಳೇ ಬಣ್ಣಗಳು. ಆದರೆ ಸವಿ ಮತ್ತು ಬಿಳೇ ಬಣ್ಣಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳು * ಅವು ಸಕ್ಕರೆಯ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಎಷ್ಟೋ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವವು. ಆದುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಸವಿ ಮತ್ತು ಬಿಳೇ ಬಣ್ಣಗಳಿಂದ ಆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಕ್ಕರೆಯ ಅನುಮಾನ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ, ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಸಕ್ಕರೆಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಎಂದಿಗೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸವಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಬಿಳೇ ಬಣ್ಣಗಳನ್ನು ಅವನು ಊಹಿಸಿದರೂ, ಸಕ್ಕರೆಯ ಸವಿ ಮತ್ತು ಬಿಳೇ ಬಣ್ಣಗಳನ್ನು ಅವನು ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಎಂದಿಗೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಾರನು. ಆದೇ ಅವನ ಮುಂದೆ ಒಂದು ಚಮಚೆ ಸಕ್ಕರೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದರೆ ಸಾಕು. ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಸಕ್ಕರೆಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ವೇಳೆಯೇ ಹಿಡಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಎಂದಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ನೀವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ 'ಆತ್ಮನು ಇರುತ್ತಾನೆಂ'ಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೇನೋ

* ಮೇಲೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೨ನೆಯ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಸರಿ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದ ಅನಾತ್ಮಗಳ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು **ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ** ನೋಡುವ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಇರುವನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಆ ಆತ್ಮನ **ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದರ್ಶನ**ವು ಮಾತ್ರ ಅದರಿಂದ ಆಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ) ಹೀಗೆ (ಸಾಮಾನ್ಯ) ಗುರುತುಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಊಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದು. ಮತ್ತು ವೇದವಾದರೂ "ಯಾವ (ಆತ್ಮ)ನನ್ನೇ ಈ (ಸಾಧಕನು) ಹುಡುಕುತ್ತಾನೋ, ಅವನಿಗೆ (ಮಾತ್ರ ಆ ಆತ್ಮನು ಸಿಕ್ಕುತ್ತಾನೆ)"* (ಕಠೋಪನಿಷತ್ ೨. ೨೩) ಎಂದು ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ (ಎಂದರೆ ಬರೇ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಈ ಆತ್ಮನು ಸಿಕ್ಕಲಾರನು. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಾಗಬಹುದಾದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಆತ್ಮದರ್ಶನ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವವನಿಗೇ ಮಾತ್ರ ಆತ್ಮನು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವನು–ಎಂಬ ಮಾತನ್ನೇ) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ :—

(ಗುರುತು, ಧರ್ಮ, ಅಥವಾ ಗುಣಗಳಿಂದ ಅನುಮಾನ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗುರುತುಗಳೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದವು, ಎಂದರೆ ಎಷ್ಟೋ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತಹವು ಇರುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ) ಗುರುತುಗಳೆಲ್ಲ ('ಅದು ಕಪ್ಪಗಿದೆ,' 'ಬೆಳ್ಳಗಿದೆ,' 'ಸವಿಯಿದೆ,' 'ಸಪ್ಪಗಿದೆ,' 'ಕಪ್ಪಗಿಲ್ಲ,' 'ಬೆಳ್ಳಗಿಲ್ಲ', ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ) ಸಾಮಾನ್ಯ (ಕರಿ, ಬಿಳಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ.) ಅದರಿಂದ ಬಹಳವಾದರೆ ಆತ್ಮನಿರುವನೆಂಬಷ್ಟೇ ಜ್ಞಾನವಾದೀತು. ಆದುದರಿಂದ (ವೇದ) ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅದು ಬೋಧಿಸಲಾರದು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು

---

* ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಸಾದ ಅಥವಾ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಎಷ್ಟೋ ಜನರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಶ್ರೀಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರು ತಮ್ಮ ಕಾಠಕೋಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮೇಲಿನಂತೆಯೇ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಿದೆ. ನೈ. ಸಿ. ಯ ಮೇಲಿನ ಚಂದ್ರಿಕೆಯೆಂಬ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಎರಡೂ ತೆರನಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ, ಅನುಮಾನವೊಂದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷದಾಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸಿಕ್ಕಲಾರದೆಂದು ಸಾರಾಂಶವು.

ಅದ್ವಿತೀಯನಿರುವದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಗುರುತುಗಳಿಂದ ವರ್ಣಿಸುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವನು, ಎಂದರೆ, ಆತ್ಮನು ಈ ತರದ ಸತ್-ಅಸತ್ ಮೊದಲಾದ (ಸಾಮಾನ್ಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ) ದಾಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ (ವೇದ) ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಅವನ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ॥ ೫೭ ॥

ಪೂ. ಪ :— (ಒಳ್ಳೆಯದು.) ಹೀಗೆ (ಕಪ್ಪಾಗಿ)ರುವದು, (ಬೆಳ್ಳಗಿರು)ವದಿಲ್ಲ-ವೆಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಜಾಳಿಗೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ದಾಟಿದ (ಎಂದರೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಅಥವಾ ನಿರ್ಗುಣ ಅದ್ವೈತ ಆತ್ಮ)ವಸ್ತುವೇ (ವೇದ) ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವದೆಂದೂ, (ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನವೇ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದುದರಿಂದ, ವಾಕ್ಯದ ಹೊರತು ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ) ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದಂ(ತಾಯಿತು.) ಆದರೆ ಅಂತಹ (ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆಯಾದರೂ) ನೀವು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ವಾಕ್ಯದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ತರದ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಆತ್ಮನನ್ನು ದನ ಕಾಯುವವರು ಮತ್ತು ಕುರುಬರು ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪಂಡಿತರ ವರೆಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ (ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ) ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ (ನೀವು ಹೇಳುವ ವೇದ) ವಾಕ್ಯವನ್ನೇನೂ ಅವರು ಕೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಆದರೂ ಅವರಿಗೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ತಾನಾಗಿಯೇ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಗೆ ವೇದವಾಕ್ಯದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.)

ಉತ್ತರ:— ಅಲ್ಲ; ಅದೇನೂ ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೂ ಮೂಲವಾದ ಆತ್ಮವಿಷಯಕ ಅಜ್ಞಾನವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. * ಇನ್ನು ಒಂದುವೇಳೆ, ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಶ್ರವಣ, ಮನನ, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳಿಲ್ಲದೆಯೂ, ಎಲ್ಲ ಜನರೂ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂ' ದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತು

* ಮೇಲೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೭ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸವಿಸ್ತರ ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದೊಳಗೆ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೨೦-೧೩೪ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಎಲ್ಲ ಜನರೂ ನಿದ್ರೆಯನ್ನನುಭವಿಸುವರಾದುದರಿಂದ
(ಎಂದರೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ, ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ನಿದ್ರೆಹೋಗುವ
ದರಿಂದ, ಆಗ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಬಹುದಾದುದ
ರಿಂದ, ಎಲ್ಲ ಜನರ ಪಾಲಿಗೂ) ಸಂಸಾರವೆಲ್ಲ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುವ
ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ! (ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಲಾರದು.)
ಮತ್ತು (ನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವದೊಳಗೆ ಎಲ್ಲ ಜನರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಾದರೂ, ಆ
ನಿದ್ರೆಯು ಮುಗಿದೊಡನೆ) ಆ ಮೋಕ್ಷದಿಂದ ಮತ್ತೆ ತಿರುಗಿ ಎಚ್ಚರಾಗುವ
ರೆಂದು ಹೇಳುವದೂ ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಾಗೊಮ್ಮೆ
ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿದವರೂ ತಿರುಗಿ ಸಂಸಾರಿಗಳಾಗುವರೆಂದರೆ ಎಂದೂ
ಯಾರಿಗೂ) ಮೋಕ್ಷವೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು (ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರು
ತ್ತದೆ.) ಇನ್ನು, ಒಂದು ವೇಳೆ ನಿದ್ರೆಹೋದ ಮನುಷ್ಯನೇ ಬೇರೆ, ಮತ್ತು
ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚರಾಗಿ ಏಳುವ ಮನುಷ್ಯನೇ ಬೇರೆ (ಎಂದರೆ ನಿದ್ರೆ
ಹೋದವನು ಆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವದು ನಿಜ
ವಿದ್ದರೂ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನು — ಎಂದರೆ ಆ ನಿದ್ರೆಹೋದವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು
ಮತ್ತೊಬ್ಬನು — ಆ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಾಗುವನು) ಎಂದು ಹೇಳುವದೂ
ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತ ಮನುಷ್ಯನು ತಾನೇ
ನಾನು ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನವರೆಗೆ (ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ) ಏನನ್ನೂ ನೋಡಲಿಲ್ಲವೆಂದು
ಗುರುತಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಎಂದರೆ 'ಈಗ ಎಚ್ಚರಾಗಿದ್ದ ನಾನೇ ಇಷ್ಟೊ
ತ್ತಿನವರೆಗೆ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದೆನು; ಆಗ ನಾನು ಏನನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ
ವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ನಿದ್ರಿಸಿದ ಮನುಷ್ಯನೂ ಎಚ್ಚರಾದ
ಮನುಷ್ಯನೂ — ಇಬ್ಬರೂ — ಒಂದೇ ಎಂದು ಅರ್ಥವು.) ಆದುದರಿಂದ
ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಇರುವದೆಂದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾ
ಗುವದು.

ಪೂ. ಪ. :— ಒಳ್ಳೆಯದು. (ಯಾವುದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ)
ನಮಗೆ ಪ್ರೀತಿಯಾಗಲಿ, ದ್ವೇಷವಾಗಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಆ ರಾಗ ದ್ವೇಷಗಳನ್ನು
ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. (ಅದರಂತೆಯೇ ಕೊಡಮೊದ
ಲಾದವುಗಳನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯದೇ ಇದ್ದಾಗ) ಕೊಡಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು

ನಾವು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. (ಎಂದರೆ ಕೊಡದ ಅಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳ ಅಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ – ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ.) ಅದರಂತೆಯೇ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ (ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ) ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದು ನಿಜವಿದ್ದರೆ, (ಆಗ ನಮಗೆ ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂಬ) ಅನುಭವವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. (ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯೊಳಗೆ ಆ ತರದ ಅನುಭವವಂತೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆಗ್ಗೆ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂಬ ಮಾತು ಸುಳ್ಳು.)

ಉತ್ತರ:— (ನೀವನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ 'ನನಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆ'ಂಬ ಅನುಭವವು ಆಗ ಯಾರಿಗೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ.) ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನಂದರೆ— ಆಗ (ಆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು) ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸುವ ಸಾಧನವಾದ (ಮನಸ್ಸು ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣವು) ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಇನ್ನು) ಆಗ ಅದನ್ನು ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸುವ ಸಾಧನವಿರುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ಹೇಗೆ – ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ (ಕೆಳಗಿನ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು) :—

ಹೇಗೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮನೋವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಹೊರತು, ಅಹಂಕಾರವು ಪ್ರಕಟವಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲವೋ (ಎಂದರೆ ತ್ರಿಪುಟೀರೂಪವಾದ ವ್ಯವಹಾರದೊಳಗೆ ನೋಡುವವ, ನೋಡುವ ಸಾಧನ, ಮತ್ತು ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವೆಂಬ ಮೂರೂ ಭಾವಗಳು ಒಮ್ಮೆಲೇ ಉದಯವಾಗುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅವು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿವೆ. ಎಂದರೆ ಮೂರೂ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಇರಲಾರದು. ತ್ರಿಪುಟಿಯೊಳಗೆ ನಾನು ನೋಡುತ್ತೇನೆ, ನಾನು ಕೇಳುತ್ತೇನೆ, ನಾನು ಮುಟ್ಟುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಯಾವುದು 'ನಾನು', 'ನಾನು' ಎಂದು ಕರ್ತೃವಾಚಕವಾಗುವದೋ, ಅದೇ ಅಹಂಕಾರವು. ಅದು

ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಪ್ರಕಟವಾಗಲಾರದು. * ಬರೇ 'ನಾನು' ಎಂದು ಅಂದು ಯಾರೂ ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ಆದರ ಮುಂದೆ ಏನಾದರೂ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಕ್ರಿಯಾಪದವನ್ನು ಹಾಕಿಯೇ ಹಾಕುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಮನೋವೃತ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟಿದ ಹೊರತು, ಅದಕ್ಕೆ ಅಹಂಕಾರವು ಕರ್ತೃವಾಗಲಾರದು. ಎಂದರೆ ಅದು ಪ್ರಕಟವಾಗಲಾರದೆಂದು ಅರ್ಥವು.) ಹಾಗೆಯೇ, ಅಂತಃಕರಣವಿದ್ದ ಹೊರತು ಅಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಲಾರದು. (ಎಂದರೆ 'ನನಗೆ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗಿಲ್ಲವೆ'ಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅಂತಃಕರಣವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಅಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಹ ಅಂತಃಕರಣವಿದ್ದುದಾದರೆ, ಅಲ್ಲಿ 'ನನಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವಾಗಿಲ್ಲೆಂ'ಬ ಅನುಭವವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಬರಬಹುದಾಗಿತ್ತು! ಆದರೆ ಅಗ್ಗ ಅಂತಃಕರಣವೇ ಇರದ್ದರಿಂದ, ಈ ಪ್ರಶ್ನವೇ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) || ೫೮ ||

ಮೇಲೆ (೫೬ ನೆಯ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ) 'ಅಹಂಕಾರವೂ ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದರ ದ್ರಷ್ಟ್ರವೂ ಒಬ್ಬನಿರಬೇಕೆಂಬದಕ್ಕೆ ಅದು ಗುರುತಾಗಿದೆ' ಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನೆನೆಸಿ, (ಅದು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ, ಯಾವನೊಬ್ಬನು) ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಮಾಡಬಹುದು: (ನೀವು ಹಾಗೆ ೫೬ ನೆಯ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು) ತರ್ಕ ಶುದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೂ, ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವ (ಆತ್ಮನಿಗೂ) ಭೇದವಿರುವದೆಂಬದು ಯಾರಿಗೂ (ಸಹಸಾ) ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. (ನೋಡಲ್ಪಡುವ) ಕೊಡ, (ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವ) ದೇವದತ್ತ – ಇವರಿಬ್ಬರ ನಡುವಿರುವ ಭೇದವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದು, ಲೋಕದೊಳಗೆಲ್ಲ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು

* ಎಂದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಅರ್ಥವು. ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲು 'ಅಹಂಕಾರ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ಉಳಿದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೇರಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯೊಳಗೆ ೧೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೨೮–೧೩೨ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಆತ್ಮ – ಇವರಿಬ್ಬರ ನಡುವೆ ಈ ತರದ ಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂಬದು (ಯಾರಿಗೂ) ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ (ನೀವು) ಹಾಗೆ ಹೇಳುವದು ಅಸಮಂಜಸವೇ ಸರಿ. (ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಲೌಕಿಕವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಯಾವುದಕ್ಕೆ ನೀವು ಅಹಂಕಾರವೆಂದು ಹೇಳುವಿರೋ, ಅದೇ ದ್ರಷ್ಟಾ ಎಂದೂ, ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳು ದೃಶ್ಯವೆಂದೂ ತೋರಿಯದಿರಲಾರದು. ಕಿಂಬಹುನಾ, ಅಹಂಕಾರವು ದೃಶ್ಯವಾಗುವದೆಂಬ ಮಾತೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಅದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬದು ತೀರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಬೇಕಾದರೆ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.)

ಉತ್ತರ: — ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನಂದರೆ:—

(ಅಹಂಕಾರವು ಮೂಲತಃ ದೃಶ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ದ್ರಷ್ಟ್ರುವಿನಂತೆ ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಬಹುದು: ಕಟ್ಟಿಗೆಯು ಎಂದಾದರೂ ಸುಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವೇ. ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸುಡುವ ಶಕ್ತಿಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಇರಲಾರದು. ಆದರೆ ಬೆಂಕಿಯು ಮಾತ್ರ ಯಾವಾಗಾದರೂ ಸುಡುವ ವಸ್ತುವೇ. ಆದರೆ ಉರಿಯುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ತುಂಡಿನಲ್ಲಿ) ಬೆಂಕಿಯ ಸುಡುವಿಕೆಯೂ, ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಸುಡಲ್ಪಡುವಿಕೆಯೂ – ಎರಡೂ ಕೂಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. (ಎಂದರೆ ಉರಿಯುತ್ತಿರುವ ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ತುಂಡು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಸುಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ, ಉಳಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸುಡುವಂತೆಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ, ಆ ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ತುಂಡಿನೊಳಗಿನ ಸುಡುವ ಶಕ್ತಿಯೆಲ್ಲ ಬೆಂಕಿಯದೇ ಅಹುದೆಂದೂ, ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ತುಂಡು ಸುಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತು ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದೂ ನಿಶ್ಚಯವಾಗದಿರದು.) ಅದರಂತೆಯೇ ಅಹಂಕಾರವು ನಿಜವಾಗಿ ಎಂದೂ ಅರಿಯುವದೇ ಇಲ್ಲ. (ಅದಕ್ಕೆ ಆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಎಂದಾದರೂ ದೃಶ್ಯಪದಾರ್ಥವೇ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸುಖ, ದುಃಖ

ಮೊದಲಾದ ದೃಶ್ಯಗುಣಗಳು ಅದರ ಧರ್ಮಗಳಾಗಿವೆ. ಇರಲಿ. ಈ ವಿಷಯವು ಹೋದ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬಂದುಹೋಗಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಎಂದೂ ದ್ರಷ್ಟೃವಾಗಲಾರದು. ಇನ್ನು, ದೃಶ್ಯವಾದ ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ದ್ರಷ್ಟಾ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಇರಲೇಬೇಕು. ಮತ್ತು) ಅರಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಆ ಆತ್ಮನಿಗೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ಆತ್ಮನ ಆ ಚೈತನ್ಯವೇ ಅಹಂಕಾರಕರ್ತೃಕವೆಂದು ತೋರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಗೂ ಮೂಲವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಹಂಕಾರವು ಆತ್ಮನ ಆಭಾಸದಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯಿದ್ದಂತೆ ತೋರಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆತ್ಮನ ದ್ರಷ್ಟೃತ್ವವು ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಕಂಡಂತಾಗುವದರಿಂದ, ಅಹಂಕಾರವೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ನಾವು ಭ್ರಮಿಸುತ್ತೇವೆ. ಎಂತೆಯೇ ದೃಶ್ಯ ದ್ರಷ್ಟೃ ಗುಣಗ)ಳೆರಡೂ ಕೂಡಿ ಅಹಂಕಾರವೊಂದರಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವವೆಂದು (ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ ಇಷ್ಟೇ.) ॥ ೫೯ ॥

ಪೂ. ಪ:— (ಒಳ್ಳೆಯದು. ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ ಅಹಂಕಾರವಾದರೂ ಬರೀ ದೃಶ್ಯವೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. ಎಂದಮೇಲೆ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೂ, ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೂ ಈ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಏನೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲವೆಂದಂತಾಯಿತು; ಎರಡೂ ಸಾಕ್ಷೀಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಷಯವಾಗುವವು. ಆದುದರಿಂದ ಕೊಡವು ಹೇಗೆ 'ಇದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವಾಗುವದೋ, ಮತ್ತು 'ಈ ಕೊಡವು ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಾಗುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಅಹಂಕಾರವಾದರೂ ಸಾಕ್ಷೀಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ 'ಇದು' ಎಂದು ವಿಷಯವಾಗಬೇಕು; ಮತ್ತು 'ಈ ಅಹಂಕಾರವು ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೂ ಆಸ್ಪದವಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ 'ಈ ಕೊಡವು ನನ್ನದು' ಎಂದು ನಾವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹೇಳುವೆವಾದರೂ 'ಈ ಅಹಂಕಾರವು ನನ್ನದೆಂ'ದು ನಾವು ಎಂದೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರವು ಯಾವಾಗಾದರೂ 'ನಾನು' ಎಂದೇ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೊಡವು ಮಾತ್ರ 'ನಾನು' ಎಂಬದಕ್ಕೆ ಎಂದೂ

ಆಶ್ರಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೂ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವದರಿಂದ, ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ ಅಹಂಕಾರವು ಬರೀ ದೃಶ್ಯವೇ ಆಗಿರುವದೆನ್ನುವದು ಅಸಮಂಜಸವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.)

ಉತ್ತರ:— (ಅಹಂಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಅದರ ಕಾರ್ಯವೇನು? ಅದರ ಉಪಯೋಗವೇನು? ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೂ, ದೃಶ್ಯವಾದ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದ ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವೇನು? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಸಂಶಯದ ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ.) ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಮೊದಲು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ * (ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳ) ರೂಪ (ವಿಶೇಷ) ಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಣಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ, ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅಂತಃಕರಣವು 'ನಾನೆಂ'ಬ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣವು 'ನಾನೆಂ'ಬ ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಹೀಗೆ 'ನಾನೆಂ'ಬ ಆಕಾರವನ್ನು ತಳೆಯದಿದ್ದರೆ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವವೂ ಒಂದೇ ತೆರನಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿನದೊಂದು ಜ್ಞಾನವಾಗುವಾಗ, ಅಂತಃಕರಣವು ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಇದು ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗಿಸಿ, ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಸಮವಾಗಿ ಒಂದೇ ತೆರನಾಗಿಯೇ ಇರುವ ಸಾಕ್ಷೀಚೈತನ್ಯವೂ ಒಂದೇ. † ಆದುದರಿಂದ ನನ್ನ ಅನುಭವದಂತೆಯೇ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಅನುಭವವಾದರೂ ಇರಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೆ ಹಾಗಂತೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ನನಗಾಗುವ ಅನುಭವವು ನನ್ನದೇ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯವರದು ಎಂದೂ ಆಗಲಾರದು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಆಗುವ ಅನುಭವವು ವಿಶಿಷ್ಟವಿರುವದೆಂಬುದೂ, ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯವರು ಭಾಗವಹಿಸುವದಿಲ್ಲೆಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಹೀಗಾಗುವ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ:- ಎಲ್ಲರ ಅಂತಃಕರಣಗಳೂ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ

---

* ಇವುಗಳಿಗೆ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವೇ ನಮಗೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವವು.

† ಶ್ವೇ. ಉ. ಯ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೮-೧೯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಉಪಯೋಗವಾಗುವ ಮೊದಲು 'ಅಹಂ-ನಾನು' ಎಂಬ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುವದ.* ಇನ್ನು ಈ ಅಹಂಕಾರವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. 'ನಾನು' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದೇಹವನ್ನೋ, ಮತ್ತೇನನ್ನೋ ಅಧಿಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಒಬ್ಬರ ಅನುಭವವು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಅನುಭವದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರಬೇಕೆಂಬದು ಸಹಜವಿದೆ. ಹಾಗೂ ಅಂತಃಕರಣವು ಹಾಗೆ 'ಅಹಂ'ಕಾರ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದದಿದ್ದರೆ, ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವೇ ಯಾರಿಗೂ ಆಗುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಜ್ಞೇಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವುಗಳನ್ನರಿಯುವ ಜ್ಞಾತೃವೊಬ್ಬನು ಬೇಕೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಮೊದಲು ಅಂತಃಕರಣವು 'ನಾನೆಂ'ಬ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಹೊರತು, ಈ ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ಹೇಗೆಂದರೆ—) ಅಹಂಕಾರರೂಪ (ವಿಶೇಷ) ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಅಂತಃಕರಣದೊಳಗೆ ನಿಶ್ಚಲನಾದ ಮತ್ತು ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನು (ಒಡಮೂಡಿದನೆಂದರೆ, ಅದೇ **ಚಿದಾಭಾಸ**ವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಎಂದರೆ ಅಹಂವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಅಂತಃಕರಣದೊಳಗೆ ಬಿದ್ದಿರುವ ಶುದ್ಧಾತ್ಮನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಅಥವಾ ಆಭಾಸವೇ ಚಿದಾಭಾಸವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕನ್ನಡಿಯೊಳಗೆ ಒಡಮೂಡಿದ ಸೂರ್ಯನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದರೂ ಪ್ರಕಾಶಮಯವೇ ಆಗಿರುವಂತೆ, ಈ ಚಿದಾಭಾಸವಾದರೂ) ಅದಕ್ಕೆ (ಎಂದರೆ ಆ ಚಿದಾಭಾಸಕ್ಕೆ) ಕಾರಣವಾಗಿರುವ (ಜ್ಞಾನರೂಪ ಆತ್ಮನಂತೆ) ಜ್ಞಾನರೂಪವೇ†

* ಅಂತಃಕರಣವು ನಾಲ್ಕು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. (೧) ಅಹಂಕಾರ (೨) ಚಿತ್ತ, (೩) ಮನಸು ಮತ್ತು (೪) ಬುದ್ಧಿ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬುದ್ಧಿಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಣಾಮ ಅಥವಾ ವಿಕಾರ ವಿಶೇಷಗಳೇ. ಇವುಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ.

+ ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಆಭಾಸವು ಕೇವಲ ಜಡರೂಪವೆಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನರೂಪವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡಿಯೊಳಗಿಂದ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿ ಹೊರ ಹೊರಟ ಸೂರ್ಯಪ್ರಕಾಶವೂ ಕೇವಲ ಸೂರ್ಯಪ್ರಕಾಶದಂತೆಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆಭಾಸವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಮಧುಸೂದನ ಸರಸ್ವತಿಯವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಬಿಂದು ೧ ನೋಡಿರಿ.

ಆಗಿರುತ್ತದೆ. (ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪ ಚಿದಾಭಾಸಕ್ಕೆ) ತೀರ ಸಮೀಪವಾಗಿದ್ದ (ಕಿಂಬಹುನಾ, ಅದರೊಡನೆ ಒಂದಾದ) ಅಂತಃಕರಣವೇ (ಜ್ಞಾತೃವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದು, ಅದೇ) ಸಾಕ್ಷೀಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. (ಆಗ) ಅಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಅದನ್ನರಿಯುವ (ಆತ್ಮ) ಇವರಿಬ್ಬರ ನಡುವೆ ಪ್ರಕಾಶ್ಯ–ಮತ್ತು–ಪ್ರಕಾಶಕ (ಅಥವಾ ಬೆಳಗಿಸಲ್ಪಡುವಂತಹದು–ಮತ್ತು-ಬೆಳಗಿಸುವಂತಹದು) ಎಂಬ ಸಂಬಂಧದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಅದೇ ಮುಂದೆ, ಆತ್ಮನು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ) ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ತನ್ನದಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಅಹಂಕಾರವೆಂಬ ಅಂಗಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡ ನೆಂದರೆ, ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ (ಬೇರೆ ತರದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಳಿಸಲು ಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಹೀಗೆ ತಾನು ಅಹಂಕಾರರೂಪನೆಂದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಪ್ಪು ತಿಳಿದುಕೊಂಡೊಡನೆಯೇ, ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು ಅವ ನಿಗೆ ಗಂಟು ಬೀಳುವವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅವನಿಗೆ ಹಿತವನ್ನು ಮಾಡು ವಂತೆ ತೋರುವದರಿಂದ, ಅವು ಅವನಿಗೆ) ಉಪಕಾರ ಮಾಡುವಂತೆ ತೋರು ವವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು (ಅಹಿತವನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ತೋರುವದರಿಂದ) ಅಪಕಾರ ಮಾಡುವಂತೆ ತೋರಹತ್ತುವವು. ಆದುದರಿಂದ (ಆಗ) ಆತ್ಮ ನಿಗೂ ಅವುಗಳಿಗೂ ('ನಾನು' ಮತ್ತು) 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾ ಗುವದು. (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಆ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ 'ನನ್ನದೆಂ'ಬ ಅಭಿಮಾನ ವನ್ನು ತಾಳಹತ್ತುವನು. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆಯೇ 'ನನ್ನದೆಂ'ಬ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮೊದಲು ಆತ್ಮನು ಅಹಂಕಾರಯುಕ್ತನಾಗುವನು. ಆಮೇಲೆ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳೊಡನೆ 'ನನ್ನದೆಂ'ಬ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಳಿಸುವದು.) ಇದನ್ನೇ ಕೆಳಗಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—

(ಅಹಂಕಾರವ)ನ್ನರಿಯುವವನಾದ (ಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಹಂಕಾರ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದ ಅಂತಃಕರಣವು) 'ಇದು' ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಕಾಣಿಸು ವದು. (ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣವು ಬರೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ವಿಷಯವಾಗಿರು ವದು. ಆದರೆ ಅದೇ, ಆತ್ಮನು) ಅಹಂಕಾರದಿಂದೊಡಗೂಡಿದನೆಂದರೆ

ಅವನಿಗೆ (ಉಳಿದ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ) 'ನನ್ನದೆಂ'ಬ ಜ್ಞಾನವಾಗ ಹತ್ತುವದು. (ಅಂತಃಕರಣವು 'ಇದು' ಎಂದು ತೋರಲಿಕ್ಕೆ) ಅಜ್ಞಾನ ವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯೇ ಕಾರಣವು. (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡು ವವ, ಮತ್ತು ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವೆಂಬ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರು ವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅಜ್ಞಾನ-ಅವಿದ್ಯೆ-ಯೆಂಬ ಉಪಾಧಿ ಇರುವದರಿಂದ, ಚೈತನ್ಯಾಭಾಸದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅಂತಃಕರಣವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗು ತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ನೋಡುವವನು, ಮತ್ತು ಆಭಾಸಯುಕ್ತ ಅಹಂ ರೂಪ ಅಂತಃಕರಣವು ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗುವದೂ ಸಹ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸರಿ. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅಂತಃಕರಣಗಳ ನಡುವೆ ಈ ತರದ 'ನೋಡುವವ ಮತ್ತು ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತು'ವೆಂಬ ಸಂಬಂಧ ವಿರುವದೆಂಬದನ್ನೇ, "ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣವು 'ಇದು' ಎಂದು ತೋರು ತ್ತದೆ" ಯೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ.)

(ಆದರೆ 'ನನ್ನದೆಂ'ಬ ಅಭಿಮಾನವು ಹುಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ ಇದಕ್ಕೂ ಮುಂದೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊದ್ದುಕೊಂಡಮೇಲೆ, ಆತನಿಗೆ ಹಿತವನ್ನೂ ಅಹಿತವನ್ನೂ ಮಾಡುವಂತೆ ತೋರುವದರಿಂದ) ಅಹಂಕಾರವೇ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿ 'ನನ್ನದೆಂ'ಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುವದು.

(" ಹೀಗೆ 'ನಾನೆಂ'ಬ ಆಕಾರವನ್ನು ತಾಳಿದ ಅಂತಃಕರಣವೂ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ ಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯವಾಗುವದೇನೋ ಸರಿ. ಎಂದರೆ ಅಹಂಕಾರವಾದರೂ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ, ಆತ್ಮನಿಗೆ 'ಇದು' ಎಂಬ ವಿಷಯವಾಗುವದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳು 'ನನ್ನ ದೆಂ'ಬ ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಾಗುವವು. ಆದರೆ ಅಹಂಕಾರವು ಮಾತ್ರ ಈ ತರದ ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಎಂದೂ ಆಸ್ಪದವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಕೊಡವು 'ನಾನು' ಎಂದು ಎಂದೂ ಅಭಿಮಾನ ವಹಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಅಹಂಕಾರವು ಮಾತ್ರ ಯಾವಾಗಾದರೂ 'ನಾನು' ಎಂದೇ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಹಂ ಕಾರಕ್ಕೂ ಉಳಿದ ದೃಶ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಭೇದವಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ

ಉಳಿದವುಗಳಂತೆ ಅಹಂಕಾರವೂ ಬರೇ ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವದು ತಪ್ಪು' — ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಮೇಲೆ ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದಿದ್ದಿರಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರಗಳ ನಡುವೆ ಬರೇ ದೃಗ್-ದೃಶ್ಯ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ.* ಆದರೆ ಅಹಂಕಾರಯುಕ್ತ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳು ಉಪಕಾರವನ್ನೂ ಅಪಕಾರವನ್ನೂ ಮಾಡಬಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ **ಉಪಕೃತ** ಅಥವಾ ಉಪಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವ, ಮತ್ತು **ಉಪಕಾರಕ** ಅಥವಾ ಉಪಕಾರವನ್ನು ಮಾಡುವಂತಹವು — ಎಂಬ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯಾಭಾಸದೊಡನೆ ಅಹಂಕಾರವು ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ, ಅದು 'ನಾನು' ಎಂದೇ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೊಡಮೊದಲಾದವುಗಳು ಈ ಚೈತನ್ಯಾ-ಭಾಸಕ್ಕೆ ಅಹಂಕಾರದಷ್ಟು ಸಮೀಪವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, ಅವು 'ನಾನು' ಎಂದು ಪ್ರಕಟವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅಹಂಕಾರವು ಬರೇ ದೃಶ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ, ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಏನೂ ಬಾಧೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ.) ॥ ೬೦ ॥

ಪೂ. ಪ:— (ಹೀಗೆ) ಒಬ್ಬನೇ ಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನಿಗೆ (ಅಹಂಕಾರವೂ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳೂ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರವು **ಒಳಗಿನದಾಗಿರುತ್ತದೆ**. ಎಂದರೆ ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅದು ತೀರ ಸಮೀಪವಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳು ದೂರಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ) **ಒಳಗಿರುವ** (ಅಹಂಕಾರವೆಂದೂ) **ಹೊರಗಿರುವ** (ಕೊಡ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳೆಂದೂ, ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವ) ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭಾಗಗಳುಂಟು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ (ಅಹಂಕಾರದ ಬಗ್ಗೆ

* 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಇದ್ದಮೇಲೆ 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಾಗುವುದಷ್ಟೇ? ಆದರೆ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು 'ನಾನು' ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ, ಆತ್ಮನು 'ನಾನು' ಎಂಬುದನ್ನೇ ನೋಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ಅವನಿಗೆ ಆಗ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿರುವುದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ನೋಡುವವನು ಬೇರೆ ಇರಬೇಕಷ್ಟೇ? ಎಂದಮೇಲೆ ಆತ್ಮನು ಆಗ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಭಾವನಾರಹಿತನಾಗಿರುವನು. ಎಂತಲೇ ಅವನು 'ನಾನು' ಎಂಬುದರಬಗ್ಗೆ 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಮಾತ್ರ) 'ಇದು' ಎಂಬ (ಒಂದೇ ತರದ) ಜ್ಞಾನವೂ, (ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ) 'ಇದು' ಮತ್ತು 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಎರಡೂ ತರದ ಜ್ಞಾನವೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಿರಿ. (ಆದರೆ ಹೀಗೆ) ಅರಿಯುವವನಿಗೆ ಹಿತವನ್ನೂ ಅಹಿತವನ್ನೂ ಮಾಡುವ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಮಾತ್ರ 'ನನ್ನದೆಂ'ಬ ಅಭಿಮಾನವು ಹುಟ್ಟುವದೆಂದೂ, ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬರೀ 'ಇದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದೂ ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು ?

ಉತ್ತರ:—ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೇಗೆಂದರೆ:—

ಅರಿಯುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ, ಅಹಂಕಾರವು ಉಪಕಾರವನ್ನಾಗಲಿ, (ಅಪಕಾರವನ್ನಾಗಲಿ ಏನೂ) ಮಾಡಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಆತ್ಮನಿಗೆ 'ನನ್ನದು' ಆಗಲಾರದು. (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ 'ನನ್ನದೆಂ'ಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ವಹಿಸಲಾರನು.) ಆದರೆ ಬರೀ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅದು (ಅದ್ವಿತೀಯ) ಆತ್ಮನಿಗೆ (ಮತ್ತೊಂದಾಗಿ, ಎಂದರೆ ವಿಷಯವಾಗಿ) ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ ಅಹಂಕಾರವಾದರೂ 'ಇದು' ಎಂದೇ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ॥ ೬೧ ॥

ಹೀಗೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಬರೇ ಅಜ್ಞಾನವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವವನಿಗೆ 'ಇದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದೂ, (ಅರಿಯುವವನ ಮೇಲೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳು ಉಪಕಾರ–ಅಪಕಾರವೆಂಬ) ಅಜ್ಞಾನಕಾರ್ಯವಾದ ವಿಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ ಅರಿಯುವವನು ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟವನಾದಲ್ಲಿ) 'ನನ್ನದೆಂ'ಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದೂ ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದೆವು. (ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು 'ಇದೆಂ'ಬ ಜ್ಞಾನವೂ, ಅಹಂಕಾರವನ್ನು 'ನನ್ನದೆಂ'ಬ ಜ್ಞಾನವೂ ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತವೆಂದು) ಅನ್ವಯದ (ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ) ತೋರಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈಗ (ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಅಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಲ್ಲಿ 'ಇದೆಂ'ಬ ಜ್ಞಾನವಿರುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರವಿಲ್ಲದಲ್ಲಿ 'ನನ್ನದೆಂ'ಬ ಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ) ವ್ಯತಿರೇಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ (ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ) ತೋರಿಸಿಕೊಡಬಹುದು:—

(ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ) ಅಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ, (ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವಾದ ಅಹಂಕಾರರೂಪ ಅಂತಃಕರಣವಾಗಲಿ ಯಾವುದೂ) ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಆದುದರಿಂದ (ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ) 'ಇದೆಂ'ಬ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ, ಅಥವಾ 'ನನ್ನದೆಂ'ಬ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಯಾವುದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಹಾಗಾದರೆ ಮೇಲೆ 'ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂ'ದು ಹೇಳಿರುವದು ಅಸಮಂಜಸವೇ ಸರಿಯೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ) ಎಚ್ಚೆತ್ತವನೇ (ಮಾತ್ರ) "ನಾನು (ಆ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲವೆಂ"ದು ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಹೊರತು ನಿದ್ದೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವನಿಗೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) ॥ ೬೨ ॥

ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಚನೆಯ ಕೊನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲು * ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಹೋಗಬಹುದೆಂಬದನ್ನು (ಕೆಳಗಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ) ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ:—

(ಪ್ರಪಂಚರೂಪ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ, ಅದೆಲ್ಲದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಭಿನ್ನನಾಗಿರುವನೆಂದೂ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಮೇಲೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೯ ಮತ್ತು ೪೦ನೆಯ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ, 'ನೀನು' ಅಥವಾ 'ನಾನು' ಎಂದರೆ ಯಾರೆಂಬದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುವ, ಎಂದರೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕರೂಪ ತರ್ಕವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ವೇದ) ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ, ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ (ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವೆಂಬ ವಿಚಾರರೂಪ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವದಿಂದ (ಆತ್ಮನು ಅನಾತ್ಮದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂ) ಬಷ್ಟೇ ಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ಆಗುತ್ತದೆ. (ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅನಾತ್ಮವೆಂಬ ದ್ವೈತವು ಇನ್ನೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ದ್ವೈತವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ

* ಸ್ವ. ಸಿ. ಯ ೨ನೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಮತ್ತು, ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬ನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.

ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ.) ಆದುದರಿಂದ (ಸಂಸಾರರೂಪ) ಅನರ್ಥಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕಾರಣವಾದ (ಅಜ್ಞಾನರೂಪ) ಕತ್ತಲೆಯ ನಾಶವು (ಈ ತರದ) ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ಸರಿ. ॥ ೬೩ ॥

ಪೂ. ಪ:— (ಹೀಗೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮೋಕ್ಷವಾಗಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗೇನೂ ಆಗುವದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ!)

ಉತ್ತರ:— (ಹೌದು. ಆ ಮಹಾವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನನಾಶವಾಗುವದು ಖಂಡಿತ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮೋಕ್ಷವಾದೀತೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. * ಕೇಳಿದೊಡನೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೂ ಬಿಡುವದೂ ಅದನ್ನು ಕೇಳುವವರ ಅಧಿಕಾರ ಅಥವಾ ಯೋಗ್ಯತೆಯ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಎಂತೆಯೇ ನಾವು) ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ (ವಾಕ್ಯವನ್ನು) ಕೇಳುವವರಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು (ತರದ) ಜನರನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. (ಅವರು ಯಾರೆಂದರೆ (೧) ವಿರಾಡಾತ್ಮ, (೨) ಭೃಗು, (೩) ಶ್ವೇತಕೇತು, ಮತ್ತು (೪) ಪಿಶಾಚಕರೆಂಬವರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನವನಿಗೆ) ಅವನ (ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬರಲಿರುವ (ಪಾಪರೂಪ) ಯಾವ ವಿಘ್ನವೂ

* ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾದ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವಾದ ಹೊರತು ಮೋಕ್ಷವಾಗಲಾರದೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿತ್ತು. ಈಗ, ಮಹಾವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆ ಯಾಕೆ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಪ್ರತಿಬಂಧವು ಇರುವದರಿಂದಲೇ ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು. (ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ೩, ೪, ೫೧ ನೋಡಿರಿ.) ಇದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದೆಲ್ಲದರ ಸಾರವನ್ನು ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ತಮ್ಮ ಪಂಚದಶಿಯ ೯ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪಂಚದಶೀ ೯. ೩೮–೫೪ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಿಚಾರವೇ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಬಂಧವು. ಅದು (೧) ಭೂತ, (೨) ಭವಿಷ್ಯ, ಮತ್ತು (೩) ವರ್ತಮಾನವೆಂದು ಮೂರು ತೆರನಾಗಿದೆ. ಬುದ್ಧಿಮಾಂದ್ಯ, ಗುರುಮೊದಲಾದವರ ಅಭಾವ, ವಿಷಯಾಸಕ್ತಿ, ಕುತರ್ಕ, ವಿಪರ್ಯಯ (ವಿಪರೀತ ತಿಳುವಳಿಕೆ), ದುರಾಗ್ರಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಪ್ರತಿಬಂಧಗಳೇ.

ಇರದ್ದರಿಂದ, ಅನಾತ್ಮವೆಂಬುದೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವನು (ಸಹಜವಾಗಿಯೇ) ಅವಾಕ್ಯಾರ್ಥ (ವೆಂದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥದ) ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಂಥವನಿಗಾಗಿ ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೇ ('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ 'ಯಾವನು (ಪಿಶಾಚಕನಂತೆ) ತನ್ನ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಶಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ (ಆತ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು) ಹೊಂದುವನೋ, ಅವನಿಗಾದರೂ ಎರಡನೆಯದಾವುದರದೂ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ (ಭೃಗುವಿನಂತೆ) ಯಾವನು 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆ ತಾನಾಗಿಯೇ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಅದರ (ಎಂದರೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕದ) ಕೊನೆಗೆ (ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು) ಪಡೆಯುವನೋ, ಅವನನ್ನಾದರೂ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವನೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ, ಮೇಲಿನವರಂತೆಯೇ ಉಪೇಕ್ಷಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ (ಶ್ವೇತಕೇತುವಿನಂತೆ) ಯಾವನಿಗೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಮೇಲೂ, ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗಲೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ, ಪುನಃ ಪುನಃ ('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ') ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಬೇಕಾಗುವದೋ, ಅಂಥವ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ಬಗೆ ಯಾವುದು ? (ಎಂದರೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಕೂಡ ಯಾವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಾಗಿಲ್ಲವೋ, ಅಂಥವ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆತ್ಮನ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಬಗೆಯಾವುದು ? ಯಾಕೆಂದರೆ ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ಶಾಬ್ದಿಕವಾದುದು; ಅರ್ಥಾತ್ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವಂತಹದು. ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಂತೂ ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭವವು ಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ರೀತಿಯಾವುದು?) ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ (ಕೆಳಗಿನ) ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು :—

(ಕಟ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ತರುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕೂಡಿಹೋದ

ಕೆಲವು ಹುಡುಗರು – ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಹತ್ತು ಜನರೆಂದು ತಿಳಿಯೋಣ– ಅಡವಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ಕಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಮನೆಗೆ ತಿರುಗಿ ಬರಬೇಕೆಂದು ಒಂದು ನಿಯಮಿತ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕೂಡುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಟವರೆಲ್ಲರೂ ತಿರುಗಿ ಬಂದಿರುವರೋ ಇಲ್ಲವೋ, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟುವದು.* ಅಂತಹ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಎಣಿಸುವವನೊಬ್ಬನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಒಂಬತ್ತು ಜನರನ್ನು ಎಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ಹುಡುಗನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಮೋಹಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಒಂಬತ್ತು ಜನರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎಣಿಸಿ, ಒಬ್ಬನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋದನೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಶೋಕಿಸ ಹತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದ) ಒಂಬತ್ತು ಜನರನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೋಡುವದರಿಂದ ಮೋಹಗೊಂಡಂಥವನಾದ ಆ ಹತ್ತನೆಯ (ಹುಡುಗನು), ಉಳಿದ ಒಂಬತ್ತು ಜನರನ್ನು (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ) ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟವನಾದುದರಿಂದ, ತಾನೇ ಹತ್ತನೆಯವನೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. (ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದವನೊಬ್ಬನು "ತಮ್ಮಾ, ನೀನೇಕೆ ಶೋಕಿಸುವಿ? ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನು" ಎಂದು ಹೇಳಿದೊಡನೆ ಆ ಹುಡುಗನಿಗೆ ಹತ್ತನೆಯವನ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಲ್ಲ ತೊಲಗಿ ಹೋಗುವದು. ಮತ್ತು 'ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಿರುವಿ ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸಹ ಆ ಹುಡುಗನಿಗೆ ಹತ್ತನೆಯವನ-ಎಂದರೆ ತನ್ನ–ಬಗ್ಗೆಯೇ

---

* ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಈ ಕಥೆಯ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ನೈ. ಸಿ. ಯ ಮೇಲಿನ ಚಂದ್ರಿಕೆಯೆಂಬ ಟೀಕೆಯೊಳಗಿಂದ ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿದೆ. ಹತ್ತು ಹುಡುಗರಿಗೆ ನದಿಯನ್ನು ದಾಟಬೇಕಾಗಿತ್ತೆಂದೂ, ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಕೂಡಿಕೊಂಡು, ಒಬ್ಬರ ಕೈ ಒಬ್ಬರು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ನದಿಯನ್ನು ದಾಟಿ, ಆ ದಂಡೆಯಮೇಲೆ ತಾವು ಹತ್ತು ಜನರೆಲ್ಲ ಇರುವೆವೋ ಇಲ್ಲವೋ, ಎಂದು ಎಣಿಸಿದರೆಂದೂ, ಅಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಹತ್ತನೆಯವನ ಬಗ್ಗೆ ಮೋಹವುಂಟಾಯಿತೆಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ಬರೆದಿರುವದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಕಥೆಯ ಅಂಶಗಳು ಹೇಗೆ ಆದರೂ, ಆ ಕಥೆಯಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯಮಾತಿಗೆ ಏನೂ ಬಾಧೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ.

ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವೂ ಆಗುವದು * ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ: ಹತ್ತನೆಯವನು ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳುವವನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವುದೊಂದು ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಶಾಬ್ದಿಕವೂ, ಪರೋಕ್ಷವೂ ಎಂದು ತಿಳಿದರೂ ಸರಿ, ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ಹಾಗೆ ಆಗಲೇಬೇಕೆಂಬ ನಿರಪವಾದ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿದ್ದ ವಸ್ತುವು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೂ ಸಹ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೂ ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭವವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಕೂಡ ನಿಜವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವೇ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವಂತೂ ನಮಗೆ ಅಪರೋಕ್ಷವಷ್ಟೇ? ಆದುದರಿಂದ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವು ಅಪರೋಕ್ಷ ಆತ್ಮಾನುಭವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ.) ॥ ೬೪ ॥

ಈ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿ ತೋರಿಸಬಹುದು :—

ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯೊಳಗಿನ ಹುಡುಗನು ತನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಒಂಬತ್ತು ಜನರನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸಂದೇಹವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಹತ್ತನೆಯವನ ಸಂಬಂಧವಾದ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವನು ತೀರ ಸಮೀಪಿಸಿರುವನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅವನಿಗೆ ಯಾರೊಬ್ಬರು ಈ ಮಾತಿನ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರೆ ಸಾಕು; ಹತ್ತನೆಯವನ ಜ್ಞಾನವು ಅವನಿಗೆ ಕೂಡಲೇ ಆಗು

* ವಾಕ್ಯವೂ ಅಪರೋಕ್ಷ ವಸ್ತು ಪ್ರತಿಪಾದಕವಾಗಬಲ್ಲದೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರು ತಮ್ಮ ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ಪದ್ಯಭಾಗದೊಳಗೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೭೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ ನೈ. ಸಿ. ಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಈ ಮಾತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಉ. ಸಾ. ಪ್ರಿಯ ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೭೪, ೧೭೫, ೧೭೬ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ವಂತಿದೆ. ಆದರೂ ಅವನು ಹತ್ತನೆಯವನನ್ನು ಕಾಣದೆ ಅವನ ವಿಷಯ ವಾಗಿ ಮೋಹಗೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಪದ್ಧತಿ ಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿವೇಕವನ್ನು ಪಡೆದವನೂ ಕೂಡ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ತೀರ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೂ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಮೇಲಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತದೊಳಗಿನಂತೆ ಅವನಿಗೆ ಯಾರಾದರೂ ಆ ಮಾತಿನ ನೆನವು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಕೆಲಸವಷ್ಟೇ ಉಳಿದಿರು ತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.)

ಇದರಂತೆಯೇ (ನಾವು ದ್ವೈತರೂಪದಿಂದ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವ ಜಗ ತ್ತಿಗೆ ಮರುಳಾಗಿ ಅದೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ನಂಬಿರುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಆತ್ಮಾ ನಾತ್ಮ ವಿವೇಕದಿಂದ ದೃಶ್ಯಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಮನಗಂಡಿದ್ದರೂ ಅಜ್ಞಾನದ ಆವರಣವು ಇನ್ನೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ನಾವು) ಅದ್ವಿತೀಯರಾಗಿದ್ದರೂ, 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಹೊರತು, ಒಂದೇ ಒಂದಾದ (ಸದ್ರೂಪ) ಆತ್ಮನನ್ನು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಲಾರೆವು. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಾಗಿ (ಎಂದರೆ ನಾವು ಆತ್ಮನನ್ನು ಏಕೆ ತಿಳಿಯಲಾರೆವೆಂಬದಕ್ಕಾಗಿ) ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕುವದೂ ಸರಿಯಾಗ ಲಾರದು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಈ ಅಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲಿಂದ ಬಂತೆಂದು ಕೇಳುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. * ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳುವದೇ ಕಠಿಣವಾಗಿದೆ. ಅದು ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವದು; ಇದೆಯೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುವದು.

---

* ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೧೦ ಮತ್ತು ೧೧೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೈ. ಸಿ ಯ ಮೇಲಿನ ಸಾರಾರ್ಥವೆಂಬ ಟೀಕೆಯು ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕ ವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತದೆ.

अविद्यास्तीत्यविद्यायामेवासित्वा प्रकल्प्यते ।
ब्रह्मदृष्ट्या त्वविद्येयं न कथंचन युज्यते ॥

ಆದುದರಿಂದ ಅದು ದುರ್ನಿರೂಪವೇ ಸರಿ. ಇಂತಹ ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಶೇಷ ವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ಕೂಡುವದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರಿಯಾದವನು ಅದರ ವಿಶೇಷ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಹೋಗದೆ ತನ್ನ ಬಿಡುಗಡೆಗಾಗಿ ಯತ್ನಿಸಬೇಕು.) ॥ ೬೫ ॥

"ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕುವದೂ ಸರಿಯಾಗಲಾರದೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದೆವು. ಆದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಅಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ (ತಿಲಮಾತ್ರವಾದರೂ) ನಿಲ್ಲಲಾರದೆಂದು ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

(ಅನಾದ್ಯನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ, ಎಂದರೆ ಹೀಗೆಯೇ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುವದೆಂದೂ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರದಂತಹ) ಈ ಭ್ರಾಂತಿ, ಅಜ್ಞಾನ, ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಏನೂ (ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ) ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಅದು ಎಲ್ಲ ತರದ ಯುಕ್ತಿ (ಅಥವಾ ವಿಚಾರಗಳಿಗೂ) ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. (ಮತ್ತು) ಯಾವತರದ ಸುವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಅದು ನಿಲ್ಲಲಾರದು. (ಎಂದರೆ ವಿಚಾರವು ಸುರುವಾದೊಡನೆ ಅದು ಹೊರಟೇ ಹೋಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು.) ಕತ್ತಲೆಯು ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಹಿಸಲಾರದೋ, (ಹಾಗೆಯೇ ಇದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಹಿಸುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) ॥ ೬೬ ॥

ಇಂತಹ ಈ ಅವಿದ್ಯಾರೂಪಮೋಹಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಮದ್ದು:—

'ಸದ್ರೂಪನಾದ (ಆತ್ಮ)ನಿರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ(ಲೇ) ಒಳಗಿರುವ (ಆತ್ಮನ) ವಿಷಯಕ್ಕೆ ದೃಢವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. (ಆ ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಮುಂದೆ ಉಳಿದುದೇನನ್ನೂ) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಆ ಮನುಷ್ಯನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾದುದನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಅವನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆಲ್ಲ ತೃಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಈ ತರದ) ಜ್ಞಾನವು (ವೇದವನ್ನುಳಿದು) ಎರಡನೆಯ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಆಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ॥ ೬೭ ॥

ಇನ್ನು, (ವೇದ) ವಾಕ್ಯವಾದರೂ (ಆ ತರದ) ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿ

ನಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, (ಅದಕ್ಕೊಂದು) ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು:—

(ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯೊಳಗೆ) ಒಂಬತ್ತು ಜನರನ್ನೆಣಿದು, ಹತ್ತನೆಯವನು (ಎಲ್ಲಿಯೋ ಕಳೆದು ಹೋಗಿರುವನೆಂದೂ, ಆದುದರಿಂದ ಅವನು ಎಲ್ಲಿರುವನೆಂಬದನ್ನು) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿಯೂ ದುಃಖಪಡುತ್ತಿರುವ (ಹುಡುಗನನ್ನು ಕುರಿತು ಯಾವನೊಬ್ಬನು "ಎಲೋ, ತಮ್ಮಾ, ನುಮ್ಮನೇ ಏಕೆ ಶೋಕಿಸುವಿ ?) ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಿರುವಿ" ಎಂದು (ಹೇಳಿದರೆ, ಅವನಿಗೆ ಅದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ.) ಹಾಗೆಯೇ (ವೇದ) ವಾಕ್ಯವಾದರೂ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ॥ ೬೮ ॥

ಪೂ. ಪ:— (ಒಳ್ಳೆಯದು. ನೀವು ಹೇಳಿದ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ 'ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಿರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವು ಸರಿಯಾದುದೆಂದೇ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಸುಳ್ಳೆಂದು ತೋರಿಸುವ ಬೇರೆ ಯಾವ ಅನುಭವವೂ ನಮಗೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕೇಳುವ ಮೊದಲು, ಎಣಿಸುವವನು ಒಂಬತ್ತು ಜನರನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಕೇಳಿದ ಮೇಲೂ, ಅವರನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಈ ಉದಾಹರಣೆಯೊಳಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಕಂಡರೂ, ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಹತ್ತಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವ ಮೊದಲೂ, ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ದ್ವೈತಾನುಭವವು ನಮಗೆ ಬರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮೇಲೂ, ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚದ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಹೀಗೆ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಮೊದಲಿನ ಮತ್ತು ಹಿಂದುಗಡೆಯ ಅನುಭವಗಳು, ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವು ಸರಿಯಾದುದೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು.)

ಉತ್ತರ:— (ಅಲ್ಲ. ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆ

ಯೊಳಗೆ 'ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಿರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನದಂತೆಯೇ) ಅದಾದರೂ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳುವದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದು. ಮತ್ತು ಅದು (ತನ್ನನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಬಹುದಾದ ದ್ವೈತವನ್ನೆಲ್ಲ ನಾಶಮಾಡಿಯೇ ಉದಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವದರಿಂದ, ದ್ವೈತ ಪ್ರಪಂಚಾನುಭವವೂ ಅದನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಮೊದಲು ಬರುವ ದ್ವೈತಾನುಭವವು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲಂತೂ, ಮೊದಲೇ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋದ ದ್ವೈತಾನುಭವವು ತಿರುಗಿ ಉಂಟಾಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸುಟ್ಟುಹೋದ ಬೀಜವು ತಿರುಗಿ ಚಿಗುರುವದುಂಟೇ?) ಆದುದರಿಂದ (ವಾಕ್ಯದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು) ನಿಜವಾದುದಲ್ಲವೆಂಬ ಅನುಭವವೂ (ಎಂದೂ) ಹುಟ್ಟಲಾರದು. ಇದನ್ನೇ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಬಹುದು:—

(ಎಣಿಸುವವನಿಗೆ 'ನೀನೇ) ಹತ್ತನೆಯವನಿರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಅರಿವು (ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ) ಎಂದೂ ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲ. (ಯಾಕೆಂದರೆ 'ನಾನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ) ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಮೊದಲೂ, ಜ್ಞಾನವಾಗುವಾಗಲೂ, ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೂ (ಸಹ) ಆ ಹುಡುಗನಿಗೆ ಉಳಿದ ಒಂಬತ್ತು ಜನರಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯವೇ ಬರುವದಿಲ್ಲ. (ಆದುದರಿಂದ 'ನಾನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಿದ್ದೇನೆಂ'ಬ ದೃಢವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆ ಹುಡುಗನು ಒಂಬತ್ತು ಜನರನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಸತ್ಯದ ಅಂಚಿನ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅವನಿಗೆ ಯಾರಾದರೂ 'ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಿರುವಿ' ಎಂದು ನೆನಪು ಕೊಡುವದಷ್ಟೇ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ.)॥೬೯॥

(ಹಾಗೆಯೇ, ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡುವವನು, ಜಗದ್ರೂಪ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಮನಗಂಡಿರುವದರಿಂದ, ಅವನಾದರೂ ಸತ್ಯದ ಅಂಚಿನ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿರುವನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮತ್ತು ಅವನಿಗಾದರೂ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂ'ಬ

ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಮೊದಲು, ಅದು ಹುಟ್ಟುವಕಾಲಕ್ಕೆ, ಅಥವಾ ಅದು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಸಹ ಜಗದ್ರೂಪ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮವೆಂದೇ ಕಾಣು ತ್ತದೆ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೆ ಸಂದೇಹವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಕಿಂಬಹುನಾ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೆ ಅನಾತ್ಮವೆಂಬುದೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಇರಲಿ. ಉಳಿದ ಒಂಬತ್ತು ಹುಡುಗರನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವವನಿಗೆ ಯಾರಾದರೂ ಒಬ್ಬರು 'ತಮ್ಮಾ, ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಿರುವಿ' ಎಂಬದನ್ನು ನೆನಪು ಗೊಡುವದು ಹೇಗೆ ಆವಶ್ಯಕವಿರುತ್ತದೆಯೋ, ಹಾಗೆಯೇ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಹ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕಿಗೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂದು ನೆನಪು ಕೊಡುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ) ಹೀಗೆ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು (ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಮೂಲಕ) ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದವನಿಗೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬದರಿಂದ ದ್ವೈತಾ (ನುಭವವನ್ನೆಲ್ಲ) ಕೊಂದು ಹಾಕಿಬಿಡುವ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ॥೭೦॥

ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದವರು ತೆಗೆಯಬಹುದಾದ) ಶಂಕೆಯೇನೆಂದರೆ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ (ನಮಗೆ) ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೊಡದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ, (ಆ ಕೊಡವನ್ನು) ತಿಳಿಯುವವನು, (ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕಣ್ಣು ಮೊದಲಾದ ಸಾಧನ ಗಳು, ಹಾಗೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಕೊಡವು, ಮತ್ತು ಆ ಕೊಡದ ತಿಳಿವು) ಇವೆಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯಭೇದವು (ಬೇಕೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಕೊಡದ ಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆ) ಈ ತರದ ಸಾಹಿತ್ಯಭೇದವೆಲ್ಲ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುವ ದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಕೊಡದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾ ಗುವ ದ್ವೈತ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ನಾಶವೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಕೊಡದ ಜ್ಞಾನ ವಾದ ಮೇಲೂ ಈ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೆಲ್ಲ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ.) ಇನ್ನು ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾದರೂ (ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು) ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವನು, (ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಆತ್ಮ, ಆತ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು, ಮತ್ತು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂಬ

ಸಾಹಿತ್ಯಭೇದವೆಲ್ಲ ಬೇಕೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೊಡವ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದರೆ ಈ ತರದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಾಶವೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ ? ಇನ್ನು ಅದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿದರೂ, ಈ) ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುವಿರೋ, ಅಥವಾ ಇದೆಲ್ಲ ನಾಶವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವಿರೋ? (ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೂ ದ್ವೈತವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ; ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಆ ತರದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬರುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಒಟ್ಟಿನಮೇಲಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಅಸಮಂಜಸವೇ ಸರಿ.)

ಉತ್ತರ:— (ಇಲ್ಲ. ಈ ತರದ ಅಸಮಂಜಸತನವೇನೂ ನಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ.) ಹೇಗೆಂದರೆ :—

ಒಳಗಿರುವ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ (ನೀವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತಹ ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಯಾವುದೇ ತರದ) ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಲಿ, (ಕರ್ತೃ ಮೊದಲಾದ) ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅದರ ಫಲವಾಗಲಿ, ಯಾವುದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಆತ್ಮನ (ಚೈತನ್ಯಾಭಾಸದಿಂದ) ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಆತ್ಮನಂತೆ ಕಾಣಹತ್ತುವದು. (ಎಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವದೆಲ್ಲ ಆಭಾಸಯುಕ್ತ ಬುದ್ಧಿಯೇ. ಆತ್ಮನು ಏನನ್ನೂ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಭಾಸವಾಗುವ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾಸ ಮೂಲಕವಾದುದರಿಂದ ಸುಳ್ಳಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಮೊದಲು ಈ ತರದ ಅಧ್ಯಾಸಮೂಲಕವಾದ ದ್ವೈತ ಸಾಮಗ್ರಿಯೆಲ್ಲ ಇದ್ದೇ ಇರುವದರಿಂದ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಲಿಕ್ಕೆ ಏನೂ ಪ್ರತಿಬಂಧವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲಂತೂ, ಈ ಅಧ್ಯಾಸವು ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುವದರಿಂದ, ದ್ವೈತವು ಆಗ ತೊಂದರೆ ಕೊಡುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.) ॥ ೭೧ ॥

ಹೀಗೆ (ಬುದ್ಧಿಯು ಚೈತನ್ಯಾಭಾಸದಿಂದ ಕೂಡಿರು) ವದರಿಂದಲೂ, (ಮತ್ತು ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಆತ್ಮನಿಗೆ ತೀರ ಸಮೀಪ ವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ) :—

(ಬಳ್ಳೊಳ್ಳೇ) ಪಂಡಿತರೂ ಕೂಡ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. (ಬುದ್ಧಿಗಿಂತ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ದೂರಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗಿಂತ ಇಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳು ದೂರಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದುದ ರಿಂದ) ಹೀಗೆ ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ದೂರಾಗಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಇಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಯು ಬರಬರುತ್ತ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ॥ ೬೨ ॥

ಪೂ. ಪ:—(ಬಳ್ಳೆಯದು. ವೇದ) ವಾಕ್ಯವೇ (ಆತ್ಮ ವಸ್ತುವನ್ನು) ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ('ನೀನು' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಬೋಧ ವಾಗುವ) ಕರ್ತೃತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನೇಕೆ ಅದು ಉಪದೇಶ ಮಾಡ ಬೇಕು ? (ಎಂದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವದೇ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದುದಾದರೆ, ಆ ಮಾತನ್ನು ಹಾಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಅದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡದೆ ವೇದವು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಪಯೋಗಿಸಿದೆ. 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಂತೂ 'ಸಂಸಾರಿಯಾದ, ಕರ್ತೃ – ಭೋಕ್ತೃ – ದುಃಖೀ ಜೀವನೆಂ'ದಾಗುವದು. ಮತ್ತು ವೇದದ ಉಳಿದ ಭಾಗಗಳೊಳಗಾದರೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಇದೇ ತರದ ಜೀವ ಸಂಬಂಧವಾದ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವೇದದ ಉದ್ದೇಶವು 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮ ನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ವೇದವು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದವನ್ನೇಕೆ ಉಪ ಯೋಗಿಸಬೇಕು ?)

ಉತ್ತರ:—ಇದಕ್ಕೆ (ಕೆಳಗಿನ) ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು:—

(ವೇದವು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವುಂಟು. ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಲ್ಲಿರುವ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತಿ ಹಾಕಬೇಕಾದರೆ, ಹೀಗೆ ಹೇಳುವದೇ

ಆವಶ್ಯಕವಿದೆ. ಆತ್ಮನು ಕರ್ತೃವೆಂದೂ, ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸು ವವನೆಂದೂ ನಾವು ತಪ್ಪು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ವೇದಗಳು "ನೀವು ಕರ್ತೃವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವವನು ಅಕರ್ತೃವಾದ ಆತ್ಮನೇ ಸರಿ" ಎಂದು ನಮಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಿಡದ ಮೊಂಡಬೊಡ್ಡೆಯೇ ಕಳ್ಳನೆಂದು ಒಬ್ಬನು ಮೋಹಗೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆಂದು ತಿಳಿಯುವ. ಅಲ್ಲಿ ಅವನ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ದೂರಮಾಡಬೇಕಾದರೆ "ನೀನು ಯಾರಿಗೆ ಕಳ್ಳನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವಿಯೋ, ಆ ಕಳ್ಳನು ಕಳ್ಳ ನಲ್ಲ; ಅದು ಗಿಡದ ಬೊಡ್ಡೆಯಾಗಿದೆ" ಎಂದು ನಾವು ಅವನಿಗೆ ಹೇಳ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡದೆ ಬರೇ 'ಬೊಡ್ಡೆ', 'ಬೊಡ್ಡೆ' ಎಂದು ನಾವು ಎಷ್ಟೇ ಸಾರೆ ಹೇಳಿದರೂ, ಅದರಿಂದ ಏನೂ ಉಪಯೋಗವಾಗುವ ದಿಲ್ಲ. ಅದೇ 'ಆ ಕಳ್ಳನು ಕಳ್ಳನಲ್ಲ; ಅದು ಬೊಡ್ಡೆಯು ಮಾತ್ರ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು. ಅದರಿಂದ ಅವನ ಅಜ್ಞಾನವು ಕೂಡಲೇ ನಾಶವಾಗು ವದು. ಆದುದರಿಂದ, (ತೆಗೆದು ಹಾಕಬೇಕಾದ) ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು, ಅದರ ಉಚ್ಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ, 'ಅದು ಅದಲ್ಲ' ವೆಂದು ಹೇಳಿ, (ಆ ಮೂಲಕ) ಆ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ 'ಅದು ನೀನು (ಇರುವಿ)' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವಾದರೂ (ಮಾಡುವದೆಂದು ತಿಳಿಯು ಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಕರ್ತೃವೆಂದೂ, ಭೋಕ್ತೃವೆಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿದು ಕೊಂಡಿರುವೆವಷ್ಟೇ? ಆದುದರಿಂದ ಈ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಉಚ್ಚಾರವನ್ನು ವೇದವು ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿ ಕೆಯು ದೂರಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ; ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಇಲ್ಲ. ಎಂತೆಯೇ ವೇದವು "'ನಾನು ಕರ್ತೃವಾದ. ಸಂಸಾರಿಯಾದ ಜೀವನೆಂ'ದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರು ವವನೇ, ನೀನು ಬ್ರಹ್ಮನಿರುವಿ" ಎಂದು ಉಪದೇಶ) ಮಾಡುತ್ತದೆ. ॥ ೭೩ ॥

ಇದನ್ನೆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ:—

(ಬರೇ) 'ಬೊಡ್ಡೆ, ಬೊಡ್ಡೆ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ (ಅದು ಕಳ್ಳ) ಮನುಷ್ಯನೆಂದು (ನಮಗಾಗಿರುವ ತಪ್ಪು) ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ದೂರಾಗುವ

ದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಅಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ತಪ್ಪು) ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಉಚ್ಚಾರಿಸಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ 'ನೀನು ಕಳ್ಳಮನುಷ್ಯನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ವಸ್ತುವು ಕಳ್ಳನಲ್ಲ. ಗಿಡದ ಬೊಡ್ಡೆಯು" ಎಂದು ಆ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ ಮಾತನಾಡಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನವು ದೂರಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೇ ('ಬ್ರಹ್ಮನಿರುವಿ' ಎಂಬಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಮಾತ್ರ ಮುಮುಕ್ಷು) ಪುರುಷನ ಮೋಹವು ದೂರಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬೇಕೆಂತಲೇ ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ.) ‖ ೭೪ ‖

ಆದುದರಿಂದ (ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದುಃಖಿಯಾದ ಸಂಸಾರೀ ಜೀವನೆಂಬರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುವ) 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದು ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು) ಕೇಳುತ್ತಿರುವವನಿಗೆ (ರೂಢಿಯಿಂದ) ಚನ್ನಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವಂತ (ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು) ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿಯೇ (ಇರುವದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.) ಎಂತೆಯೇ (ಆ ಶಬ್ದವನ್ನಿಲ್ಲಿ **ಅಕ್ಷರಶಃ** ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗದು. ಮತ್ತು ವೇದದ) ಉದ್ದೇಶವಾದರೂ (ಆ ಪದದಿಂದ) ದುಃಖಿತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ (ವೇದವು ಆ ಪದದಿಂದ ದುಃಖಿತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನೇ **ಪರಮಾರ್ಥತಃ** ವಿಧಿಸುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿದರೆ (ಆ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ) ವಿರೋಧವಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆ ಪದದಿಂದ) ನಿಜವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿದ್ದ (ಅರ್ಥವೊಂದು ಬೇರೆಯಿದ್ದು, ಆ ಉದ್ದಿಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬೇರೊಂದು ರೂಢಾರ್ಥವುಳ್ಳ ಶಬ್ದದ) ಅನುವಾದವನ್ನು (ಮಾತ್ರ ಮಾಡಿರುವರೆಂದು ಹಿಡಿದರೆ ಈ ತರದ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಏನೂ ಆಸ್ಪದ)ವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ) ಶಬ್ದಗಳನ್ನು (ಅವುಗಳ) ರೂಢಾರ್ಥದಲ್ಲಿ (ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ) ಅಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಾಗುವ ಸಂಭವವಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಸಕೃದ್ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ವಿಪರೀತ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಿರು

ವಂತೆ ಕಾಣುವ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದರೂ, ಅಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ರೂಢಾರ್ಥವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರದೆ, ಅವುಗಳ ಯೋಜನೆಯು ಪೂರ್ವವು ಬೇರೊಂದಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ವಿರೋಧವಾಗಬೇಕಾದ ಕಾರಣವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಂಥಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದಗಳೊಳಗಿನ ರೂಢಾರ್ಥಗಳೊಳಗಿನ ವಿರೋಧಾಂಶಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ, ಅವುಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ):—

('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ) 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳು ತಮ್ಮ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವು (ತಮ್ಮ ರೂಢವಾದ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ) ಬಿಡಬೇಕೆಂದಿರುವ (ವಿರೋಧಾಂಶಗಳನ್ನು) ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾರವು. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಅವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದರಿಂದ, (ಎಂದರೆ ಎರಡೂ ಕೂಡಿ ಅಸಿ - ಇರುವಿ ಎಂದು ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದರಿಂದ, ಆ **ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕನುಸರಿಸಿ**) ಅವುಗಳೊಳಗಿನ (ವಿರೋಧಾಂಶಗಳನ್ನು) ತೊರೆದು ಹಾಕಿದ (ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ) ಅವು ನಿಂತಿರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. (ಎಂದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬುದು ತನ್ನಂತೆ ಅನೇಕವಾದ ಮತ್ತು ದುಃಖಿಗಳಾದ ಸಂಸಾರೀ ಜೀವಗಳಲ್ಲಿ **ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ**ವಾಗಿದ್ದು ಒಂದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದ್ದೆ ಮತ್ತು 'ಅದು' ಎಂಬುದು **ಪರೋಕ್ಷ**ವೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರದಿದ್ದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು 'ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಅದು - ನೀನು ಎಂದು ಆಗುವದರಿಂದ, ಇವೆರಡೂ ಪದಗಳು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳೊಳಗಿನ ವಿರೋಧವು ದೂರಾದ ಹೊರತು, ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದದ ದುಃಖಿತ್ವ, ಅನೇಕತ್ವ, ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತ್ವ ಮೊದಲಾದವು, 'ಅದು' ಎಂಬ ಪದದ ಏಕತ್ವ ಮತ್ತು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡದ ಹೊರತು ಗತಿಯಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಾತ್ರ, ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ಈ ಪದಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ-ರೂಢ-ಅಥವಾ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ

ಗಳೊಳಗೆ ಬಿಡಬೇಕಾಗುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಈ ಪದಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡ ಲಾರವು. ಎಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಅವು ತಮ್ಮ ರೂಢಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟೇ ಬಿಟ್ಟಿ ರುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) ॥ ೭೫ ॥

ಪೂ. ಪ:— (ಒಳ್ಳೆಯದು. 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯ ದೊಳಗೆ 'ನೀನು' ಮತ್ತು 'ಅದು' ಎಂಬ ಪದಗಳ ರೂಢಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ.) ಯಾಕೆಂದರೆ: ಅವು ಅಲ್ಲಿ (ನೀವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ) ತಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ('ನೀನು') ಎಂಬುದು (ಕೇಳುವವನ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ) ಅನುವಾದ (ಅಥವಾ ಪುನರುಚ್ಚಾರ) ಮಾಡ ಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ('ನೀನು' ಎಂಬುದರ ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥವಾದ) ದುಃಖಿತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳು (ಅದಕ್ಕೆ, ಎಂದರೆ 'ನೀನು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಬದ್ಧವೆಂದು) ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ('ಅದು' ಎಂಬುದರ) ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗು ತ್ತವೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ, 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳೊಳಗೆ) ಯಾವ (ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥಗಳ ಭಾಗಗಳನ್ನು) ಬಿಡಬೇಕಾಗು ವದೋ, ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಸಂಬಂಧವಾಗಲಾರದೆಂದೂ, ಎಂತೆಯೇ ಅವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತೋರಿಸದೆ, ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದ 'ಅವೆರಡೂ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ'ಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರ ಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ನೀವು) ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷಗಳ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ (ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ,) 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳ ನಡುವೆ, 'ಕರೇ' ಮತ್ತು 'ಕಮಲ' ಎಂಬ ಪದಗಳ ನಡುವಿರುವಂತೆ (ಬರೇ ವಿಶೇಷಣ-ವಿಶೇಷ್ಯ) ಸಂಬಂಧ ವಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. (ಮತ್ತು ನೀವಾದರೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪುವಿರಿ. (೧) ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ, (೨) ವಿಶೇಷಣ-ವಿಶೇಷ್ಯಭಾವ, ಮತ್ತು (೩) ಲಕ್ಷ್ಯ-ಲಕ್ಷಣ ಸಂಬಂಧವೆಂಬ ಮೂರು ಕ್ರಮಗಳಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವಿರಿ. ಅವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲಿ

ಸಿಂದ ಎರಡನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪುವೆವು. ಆದರೆ ಅದೇ ಕೊನೆಯದೆಂದೂ, ಮುಂದೆ ಇನೇ ಮೆಟ್ಟಿಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಪದಗಳ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ, ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ವಿಶೇಷಣ-ವಿಶೇಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವೇ ಇರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇನ್ನು ವಿಶೇಷಣ-ವಿಶೇಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವೆಂದರೂ ದ್ವೈತವು ಬಂದೇಬಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ತರದ **ಸಂಬಂಧ**ವಿರುವದೆಂದರೆ ದ್ವೈತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ವೆರಡೂ ಪದಗಳು ಕೂಡಿ, ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ- ನಿಮ್ಮ ಅಂಬೋಣವು ತಪ್ಪು.)

ಉತ್ತರ:— (ಅಲ್ಲ.) ಹಾಗೂ ಅದು ಹೊಂದುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಆ ಪದಗಳ ನಡುವೆ ವಿಶೇಷಣ-ವಿಶೇಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿರುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಲಿಕ್ಕೂ ಸಹ ಬರಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಎರಡು ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ **ಸಂಬಂಧ**ವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಆ ಪದಗಳನ್ನೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಶಕ್ಯವಿರಬೇಕಾಗುವದು. ಉದಾ: 'ಕರೇಕಮಲ' ವೆಂಬಲ್ಲಿ 'ಕರೇ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೂ 'ಕಮಲ' ವೆಂಬ ಪದಕ್ಕೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಮತ್ತು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಎಂದರೆ 'ಕರೇ' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವು 'ಕಮಲ' ಶಬ್ದದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಂತೆಯೇ 'ಕಮಲ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾದರೂ 'ಕರೇ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆಯೇ ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ—ಕರೇ ಬಣ್ಣದ ಹೊರ್ತಾಗಿ ಬೇರೆ ಬಣ್ಣದ ಕಮಲಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಕಮಲಗಳ ಹೊರ್ತಾಗಿ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕರೇ ಬಣ್ಣವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳ ನಡುವೆ **ಸಂಬಂಧ**ವಿರುವದೆಂದೆನ್ನಬೇಕಾದರೆ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ತರದ ದ್ವೈತವು ಬೇಕೇಬೇಕು. ಆದರೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು 'ಅದ್ವಿತೀಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಆತ್ಮನೇ' ಎಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದ

ರಿಂದ ಈ ಪದಗಳ ನಡುವೆ ವಿಶೇಷಣ ವಿಶೇಷ್ಯಭಾವವೂ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ನಿಲ್ಲಲಾರದು. ಎಂದರೆ ಈ ಎರಡನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲನ್ನು ದಾಟಿ ನಾವು ಲಕ್ಷ್ಯ-ಲಕ್ಷಣಸಂಬಂಧವೆಂಬ ಮೂರನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲಿಕ್ಕೆ ಹೋಗಲೇಬೇಕಾಗುವದು. ಇದನ್ನೇ ಕೆಳಗಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ):—

('ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು') ಎಂಬ ಪದಗಳ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಆತ್ಮನು, ದ್ವೈತವನ್ನೂ, ಮತ್ತು ಪಾರೋಕ್ಷ್ಯ (ವೆಂದರೆ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತ್ವ ಅಥವಾ ದೂರತ್ವವನ್ನೂ) ಕಳೆದವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. (ಎಂದರೆ 'ಅದು' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು 'ನೀನು' ಎಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ, ಅಥವಾ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು 'ಅದು' ಎಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ— 'ಅದು' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವಾದ) ಅದ್ವಿತೀಯ (ಬ್ರಹ್ಮನು) ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು (ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಹೊಂದಲಾರನು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅ–ದ್ವಿತೀಯನೆಂದರೆ ತನ್ನ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವವನೆಂದು ಅರ್ಥವು. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯನಾಗುವದೆಂದರೆ ಅಶಕ್ಯವೇ ಸರಿ. ಅದರಂತೆಯೇ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದದ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವಾದ) ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾದ (ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಲಾರನು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದುದೆಲ್ಲವೂ ಜಡವಾಗಿರುವದು. ಆದುದರಿಂದ 'ಅದು' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪನಾದಂತಾಯಿತು. ಎಂದಮೇಲೆ, ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ನಮಗೆ ಅಪರೋಕ್ಷನೂ, ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೂ ಆಗಿರಬೇಕಾದರೆ, ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮನೊಡನೆ ಒಂದಾಗಲೇಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆತ್ಮವಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ; ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮವಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವು ಒಂದೇ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಿಂಬಹುನಾ, ಆತ್ಮವೇ ಬ್ರಹ್ಮವು; ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆತ್ಮವು. ಎಂತೆಯೇ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ವಿಶೇಷಣ–ವಿಶೇಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವಿರುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು.) ॥ ೭೬ ॥

ಪೂ. ಪ:— ಇಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ ಈ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳೊಳಗೆ) ಬಿಡಬೇಕಾದುದು ಯಾವುದು? ಮತ್ತು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು ಯಾವುದು?

ಉತ್ತರ:— ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಮಾಡುವ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಎರಡು ಕಲ್ಪನೆಗಳು ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ: (೧) ನಾನು ದುಃಖಿಯೆಂಬುದು (ಒಂದು), ಮತ್ತು (೨) ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನೆಂಬುದು (ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ತ್ವ ಅಥವಾ ಅಪರೋಕ್ಷತ್ವವೆಂಬುದು ಇನ್ನೊಂದು.) ಇಲ್ಲಿ ಅಪರೋಕ್ಷತ್ವದೊಡನೆ 'ನಾನು ದುಃಖಿಯೆಂ'ಬುದನ್ನು ಕೂಡಿಸುವದು, ಆತ್ಮನ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೇ ಸರಿ. ಆದುದರಿಂದ 'ನಾನೆಂ'ಬುದೇ ಅನರ್ಥವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದರಿಂದಲೂ, ಮತ್ತು ಅದೇ (ಅಹಂಕಾರವು) ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪೂ. ಪ :— ಆದರೆ 'ಅದು' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥದೊಳಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು? ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು.

ಉತ್ತರ :— (ಅದೇಕೆ? ಅದೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕೇಳಗೆ) ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ :—

('ಅದು' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ದೂರಾದ ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ 'ನೀನು' ಎಂಬುದರೊಳಗೆ) 'ನಾನೆಂ'ಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವಂತೆ, 'ಅದು' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥದ (ಭಾಗವಾದ) ಪರೋಕ್ಷತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕು. (ಯಾಕೆಂದರೆ) ಅಪರೋಕ್ಷ ಆತ್ಮನೂ ಅಹಂಕಾರವೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹೇಗೆ ಒಂದೇ ಎಂದು ತೋರುವವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಪರಮಾತ್ಮನು (ನಮಗೆ) ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತೋರುವದಾದರೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸರಿ. (ಹೀಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪರೋಕ್ಷತ್ವವು ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕು. ಮತ್ತು ಅದ್ವಿತೀಯವೆಂಬರ್ಥವನ್ನಷ್ಟೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ॥ ೭೭ ॥

ಪೂ. ಪ:— ('ಅದು' ಎಂಬದರ ಅದ್ವಿತೀಯತೆಯು 'ನೀನು' ಎಂಬದರ ದುಃಖಿತ್ವವನ್ನೂ, ಅನೇಕತ್ವವನ್ನೂ ನಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆಂದು ನೀವು ಹೇಳಿದಿರಿ. ಆದರೆ ಅದು ಯೋಗ್ಯವಾಗಲಾರದು. 'ಅದು' ಎಂಬದು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದವನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, 'ಅದು' ಎಂಬದರ ಅದ್ವಿತೀಯತೆಯು 'ನೀನು' ಎಂಬದರ ದುಃಖವನ್ನೂ, ಅನೇಕತ್ವ ವನ್ನೂ ನಾಶಪಡಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ 'ಅದು' ಎಂಬದರ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆ, 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆ, ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಅದು' ಎಂಬದಕ್ಕೆ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿರುವದೆಂದು ಯಾರೂ ಎಂದೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಒಂದು ವೇಳೆ ಹಾಗೆ ಇರುವದೆಂದು ತಿಳಿದರೂ, ದೋಷವು ಕಟ್ಟಿಟ್ಟದ್ದೇ. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೊರಟಿರುವ ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಹಲವು ಶಬ್ದಗಳು ಕೂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಉಳಿದ ಗ್ರಂಥ ಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಂದಿಗೂ ಆಗಲಾರದು. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಕೂಡಿದುದೇ ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಪುನರುಕ್ತಿದೋಷವೂ, ವಿನಾಕಾರಣವಾಗಿ ಅನಾವಶ್ಯಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ದೋಷವೂ ಬಂದೇಬರುವವು. ಆದುದರಿಂದ 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆ. ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆ, ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಉಚಿತವು. ಎಂದ ಮೇಲೆ) 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ(ದೊಳಗೆ ಅಡಕವಾಗಿದ್ದ) ಅದ್ವಿತೀಯವೆಂಬದು, ('ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾದ) ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ದುಃಖವನ್ನೂ, ಅನೇಕತ್ವವನ್ನೂ ಸಮೂಲವಾಗಿ ನಾಶಪಡಿಸುವದು ಹೇಗೆ ಶಕ್ಯವಿದೆ?

ಉತ್ತರ:— ಅಲ್ಲ. (ನಾವು ಹಾಗೇನೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳಾಗಲಿ, ಅವುಗಳ ಅರ್ಥಗಳಾಗಲಿ, ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕುತ್ತದೆಂದೂ,) ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಹೊಡೆದು ಹಾಕಲ್ಪಡುವಂತಹದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಹೊಡೆದು ಹಾಕುವಂತ ಹದೂ – ಎಂಬ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆಂದೂ, ನಾವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. (ಆದರೆ 'ಅದು' ಎಂಬದು 'ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅದ್ವಿತೀಯ' ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ, ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬದು ಅನೇಕವಾದ ಮತ್ತು ದುಃಖಿಯಾದ ಸಂಸಾರೀ ಜೀವ

ನನ್ನೂ ತೋರಿಸುತ್ತವಷ್ಟೇ? ಆದರೆ 'ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿರುವವೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ನಮಗೆ ಮೊದಲು ಗೊತ್ತಿರದಿದ್ದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, 'ಅದು' ಎಂಬುದರ ಪರೋಕ್ಷತೆಯನ್ನಾಗಲಿ, ಅಥವಾ 'ನೀನು' ಎಂಬುದರ ಸಂಸಾರಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅನೇಕತ್ವವನ್ನಾಗಲಿ ಹೊಡೆದುಹಾಕುವ ಕೆಲಸವನ್ನೇನೂ ಅದು **ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ** ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವದೇ– ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಿತ್ತುಹಾಕುವದೇ– ಈ ವಾಕ್ಯದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ, ನೇರಾದ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾದ, ಅಥವಾ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲಸವು. ಇನ್ನು ಸಂಸಾರಿತ್ವ ಅಥವಾ ದುಃಖಿತ್ವ, ಅನೇಕತ್ವ, ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷತ್ವಗಳೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಈ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆ ಇವೂ ತಾವಾಗಿಯೇ ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆಂಬುದು ಸಹಜವಿದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ನಾಶವು ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅದರಿಂದ **ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ** ತಾನಾಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು) 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾದ ಒಳಗಿರುವ (ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾದ) ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಮೊದಲು ಗೊತ್ತಿರದಿದ್ದ ಅದ್ವಿತೀಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ದೂರ ಮಾಡುತ್ತದೆ.) ಆದರೆ 'ನೀನು' ಎಂಬುದರ ಅನೇಕತ್ವವೂ, (ದುಃಖಿತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳೂ,) 'ಅದು' ಎಂಬುದರ ಪರೋಕ್ಷತ್ವವೂ ಈ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಆ ಅಜ್ಞಾನನಾಶದ ಸಂಗಡ ಇವುಗಳನ್ನೂ, ಆ ವಾಕ್ಯವು (ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಎಂದರೆ ಗೌಣರೀತಿಯಿಂದ) ನಾಶಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ (ಅವೆರಡೂ ಪದಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ) ಬೇರೆಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವವು; (ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಹೊಡೆದುಹಾಕಲಾರವು,) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ನೀವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷಗಳು ನಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೇನೂ ಬರಲಾರವು. ಇದನ್ನೇ (ಕೆಳಗೆ) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—

(ಅದ್ವಿತೀಯದ್ಯೋತಕವಾದ) 'ಅದು' ಎಂಬದು 'ನೀನು' ಎಂಬದ ರೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ, ('ಅದು' 'ನೀನೆಂ'ಬದರ) ಅನೇಕತ್ವ ವನ್ನು* ದೂರಮಾಡುತ್ತದೆ. (ಹಾಗೆಯೇ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತೆಯನ್ನು ಬಿಡದಿದ್ದ 'ನೀನೆಂ'ಬ ಶಬ್ದವು ' ಅದು ' ಎಂಬದರೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ('ನೀನೆಂ'ಬದು 'ಅದೆಂ'ಬದರ) ಪರೋಕ್ಷತ್ವವನ್ನೂ ನಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ॥ ೭೮ ॥

ಪೂ. ಪ:—('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ) ಅದ್ವಿತೀಯತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು (ದುಃಖಿತ್ವವನ್ನೂ, ಅನೇಕತ್ವವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಆತ್ಮನನ್ನು ತೋರಿಸುವ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಂ(ಬದನ್ನು ನೀವೂ ಒಪ್ಪುತ್ತೀರಿ. ಆದರೂ 'ಅದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು) ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ('ನೀನು' ಎಂಬದರ) ಅನೇಕತ್ವವನ್ನೂ ದೂರ ಮಾಡುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಅನೇಕವೂ ಪದಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವವೆಂದೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸುವದೇ ವಾಕ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವೆಂದೂ, ನೀವು ಒಪ್ಪುತ್ತೀರಿ. ಇನ್ನು, ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದೇ ಮಾತು, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಸರ್ವಸಮ್ಮತವು. ಆದುದರಿಂದ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು, ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ, 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳೊಳಗಿರುವ ಐಕ್ಯವನ್ನಷ್ಟೇ ತೋರಿಸತಕ್ಕದ್ದಿರುತ್ತದೆಯೆಂದಂತಾಯಿತು. ಎಂದಮೇಲೆ 'ನೀನು' ಎಂಬದರ ಅನೇಕತ್ವವನ್ನೂ, ಮತ್ತು 'ಅದು' ಎಂಬದರ ಪಾರೋಕ್ಷ್ಯವನ್ನೂ ಆ ವಾಕ್ಯವೇ ತೊಡೆದುಹಾಕುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಅನ್ಯಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಹೇಳುವದೆಂದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ **ಎರಡು** ತಾತ್ಪರ್ಯಗಳಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದು. ಆದರೆ ಅದಂತೂ ಅಸಂಭವವು.)

ಉತ್ತರ:—(ಸರಿ. 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸುವದೇ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂಬದೇನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ ಆ ಐಕ್ಯಕ್ಕೆ 'ನೀನೆಂ'ಬದರ ಸಂಸಾರಿತ್ವ ಅನೇಕತ್ವ

ಗಳೂ, ಮತ್ತು 'ಅದು' ಎಂಬವರ ಅಪರೋಕ್ಷತ್ವವೂ) ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಇವೂ ನಾಶವಾಗಿಯೇ ಹೋಗುತ್ತವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಒಂದೇ ಒಂದಾದರೂ, ಆ ವಾಕ್ಯತಾತ್ಪರ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಆ ವಾಕ್ಯವು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯಾದರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ನ್ಯಾಯವಾದುದಲ್ಲವೇ ?) ಇದನ್ನೇ (ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—

('ಅದು' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವಾದ) ಅದ್ವಿತೀಯ (ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ 'ನೀನೆಂ'ಬುದರ) ಸಂಸಾರಿತ್ವ ಅಥವಾ ದುಃಖಿತ್ವವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ('ನೀನೆಂ'ಬುದರ ಅರ್ಥವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್) ಆತ್ಮನಿಗೆ ('ಅದು' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವಾದ) ಪಾರೋಕ್ಷ್ಯವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ (ಕ್ರಮವಾಗಿ) ಅವುಗಳ ((೧) ಸಂಸಾರಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅನೇಕತ್ವವೂ, ಹಾಗೂ (೨) ಪಾರೋಕ್ಷ್ಯವೂ) ಅವಶ್ಯವಾಗಿಯೇ ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆ. ॥ ೭೯ ॥

ಪೂ. ಪ:— (ಒಳ್ಳೆಯದು. ಹೀಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವವೆಂಬ ಒಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದ 'ನೀನೆಂ'ಬುದು 'ಅದು' ಎಂಬುವರ ಪಾರೋಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತದೆಂದೂ, ಹಾಗೂ 'ಅದು' ಎಂಬುದು 'ನೀನೆಂ'ಬುದರ ಸಂಸಾರಿತ್ವವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತದೆಂದೂ ನೀವು ಹೇಳಿದಿರಿ. ಆದರೆ ಈ ವಿರೋಧವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ, 'ನೀನೆಂ'ಬುದರಿಂದ 'ಅದು' ಎಂಬುದರ ಅದ್ವಿತೀಯತೆಯು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ, ಮತ್ತು 'ಅದು' ಎಂಬುದರಿಂದ 'ನೀನು' ಎಂಬುದರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ತ್ವವು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬಾರದು ? ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೂ, ಆ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ವಿರೋಧವು ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆಗ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು 'ದುಃಖಿಯಾದ, ಅನೇಕವಾದ ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಜೀವನೆಂ'ದಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ನೀವು ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಈ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ವಿರೋಧವನ್ನೇಕೆ ತಪ್ಪಿಸಬೇಕು ? ನಾವು ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಈ ವಿರೋಧವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲೆತ್ನಿಸಿದರೆ ಏನಾಗುವದು ?)

ಉತ್ತರ:—('ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳ) ಅರ್ಥಗಳಾದ (ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ತ್ವಗಳೇ ತಮಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು) ನಾಶಪಡಿಸುವವೆಂದೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಕಾರಣವುಂಟು:—

(ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವೇದವೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಲಿ, ಅನುಮಾನವಾಗಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಾರವು. ಇನ್ನು, ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಮೊದಲು ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗದಿದ್ದ ಹೊಸ ವಿಷಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಡುವಂತಹ ಸಾಧನವು. ಆದುದರಿಂದ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯವು ನಮಗೆ ಮೊದಲು ಗೊತ್ತಿರದಿದ್ದ ಮಾತನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೆಂದೂ, ಅದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವು ಸಾಧಿಸುವದೆಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು.)

(ಇನ್ನು, 'ನೀನೆಂ'ಬದರಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ಅನೇಕತ್ವ, ದುಃಖಿತ್ವಗಳೂ, 'ಅದು' ಎಂಬದರಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ಪರೋಕ್ಷತ್ವವೂ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೂ ಸಹ ವೇದವಾಕ್ಯದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೇ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರುವ ಮಾತುಗಳು. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಮಾತನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವದು ಅಸಮಂಜಸವು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ದುಃಖಿಗಳಾದ ಸಂಸಾರೀ ಜೀವಗಳೆಂದು ನಂಬಿದರೆ, ಬಿಡುಗಡೆಯ ಆಶೆಯೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ನೀನೆ'ಂಬದರ ಸಂಸಾರಿತ್ವವನ್ನೂ, 'ಅದು' ಎಂಬದರ ಪಾರೋಕ್ಷ್ಯವನ್ನೂ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಅದರಿಂದ ನಮಗೆ ಯಾವ ಪುರುಷಾರ್ಥವೂ ಸಾಧಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ) ಈ ವಾಕ್ಯವು ವೇದದೊಳಗಿನದಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, (ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಮೊದಲು) ಗೊತ್ತಿರದಿದ್ದ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವಂತಹದಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥಗಳಾದ (ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ತ್ವಗಳು ಆ ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ) ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಉಳಿದು, (ತಮಗೆ) ವಿರುದ್ಧವಾದ (ಸಂಸಾರಿತ್ವ ಮತ್ತು ಪಾರೋಕ್ಷ್ಯಗಳನ್ನೇ) ನಾಶಮಾಡುತ್ತವೆ(ಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು.) ॥ ೮೦ ॥

ಹೀಗೆ ನಾವು ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ನೋಡಿದರೆ, ('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ,) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೊದಲಾದ ಉಳಿದ ಪ್ರಮಾಣ (ಗಳಿಂದಾಗುವ ಅನುಭವಕ್ಕೂ) ಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

III

'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಧ್ಯಾನಪರವಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ತರದಿಂದ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದರೂ, ವಾಕ್ಯದ ಈ ಅರ್ಥವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದೆಂದೂ, ಆದುದರಿಂದಲೇ (ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಕ್ಷರಶಃ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂದೂ **ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದಿಗಳೆಂಬ*** ಎಷ್ಟೋ ಜನರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮತಕ್ಕನುಸರಿಸಿ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬುದು ಧ್ಯಾನಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಎಂದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮರ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರೂ, ಆ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಜೀವನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿಟ್ಟು ನಾವು ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಮೂರ್ತಿ, ಪ್ರತಿಮಾ, ಅಥವಾ ವಿಗ್ರಹಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ದೇವರಾಗಿರದಿದ್ದರೂ, ಅವು ಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ದೇವಭಾವನೆಯನ್ನಿಟ್ಟು, ಅವುಗಳ ಪೂಜೆಯನ್ನೂ, ಧ್ಯಾನ ವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತೇವಷ್ಟೆ? ಹಾಗೆಯೇ ಜೀವಾತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿರದಿದ್ದರೂ, ನಾವು 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನು, ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂ'ಬ ಭಾವನೆಯನ್ನಿಟ್ಟು ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕು. ಆ ಧ್ಯಾನದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು—ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಈ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದಿಗಳು

---

* ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಮೊದಲೇ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಬಂದಿರು ತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೭ನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯು ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಧ್ಯಾನವು ತೀರ ಅನಾವಶ್ಯಕವೆಂಬುದು ವೇದಾಂತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮತಕ್ಕನುಸರಿಸಿರುವ ಧ್ಯಾನದ ಸ್ವರೂಪದ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಚರ್ಚೆಯು ಹಿಂದೆಯೇ ಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಿಳಿಸುವದಿಲ್ಲ.

ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವೆಂದರೆ ಧ್ಯಾನ. ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಧ್ಯಾನವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಇವರು ಹೇಳುವದರಿಂದ 'ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದಿಗಳೆಂ'ದು ಇವರಿಗೆ ಹೆಸರು. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಈ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದಿಗಳ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕನುಸಾರವಾದ) ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಳಗಿನ (ದೋಷಗಳು) ಬಂದೇಬರುತ್ತವೆ :—

" ಹೆಂಗಸೇ * ಬೆಂಕಿ(ಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ") ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ (ವೇದ) ವಾಕ್ಯವು ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅದು ನಿಃಸಂಶಯವಾಗಿಯೂ (ಧ್ಯಾನಕ್ಕಾಗಿ ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾ) ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ (ಇರುವದೆಂಬದನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುವದು.) ॥೮೧॥

ಆದರೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲತರದಿಂದ (ಎಂದರೆ ಉಪಕ್ರಮ, ಉಪಸಂಹಾರ ಮೊದಲಾದ ಆರೂ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ) ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೂ †, ಅವು (ಎಂದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯ

---

* ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದೊಳಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು, ಅದರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಎಲ್ಲ ಗ್ರಂಥಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದ ಆರೂ ಸಾಧನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೂ, ವೇದಾಂತ ಅಥವಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಲ್ಲೆಲ್ಲ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಐಕ್ಯವನ್ನೇ ಪರಮಾರ್ಥತಃ ಹೇಳಿದ್ದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ವೇದಾಂತದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಲ್ಲ ಅದ್ವಿತೀಯ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದಂತೆ ವರ್ಣನೆಮಾಡುವದಷ್ಟೇ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಧ್ಯಾನಕ್ಕಾಗಿ ಜೀವನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಡಬೇಕೆಂಬುದು ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಪರ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಪರ ಅರ್ಥವೇ ವೇದದ ತಾತ್ಪರ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದೋ ಅಂಥಲ್ಲಿ, ಧ್ಯಾನಪರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗದು. ಅಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವ ವಿರೋಧಾಭಾಸವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ತೆಗೆದುಹಾಕಬೇಕು.

ಗಳು) ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವವೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅವು ಎಂದೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ.) ಆದುದರಿಂದ (ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಅವು) ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನೇ ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—

(ಅ) ವಾಕ್ಯವು ಒಂದೇ ಒಂದಾದ (ಅದ್ವಿತೀಯ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪ) ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯಾದುದರಿಂದ, ಕರ್ಮವನ್ನು ಅದು ಹೇಳಲಾರದು. ಮತ್ತು ಆ ವಸ್ತುವು ಏಕರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ, (ಎಂದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯವೂ, ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಗಳಿಗೀಡಾಗದೆ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಇರುವದೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವೋ, ಅಥವಾ ಉಪಾಸನೆ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತಹದೋ, ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ) ಸಂಶಯಗಳೂ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಹುಟ್ಟುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ॥ ೮೨ ॥

ಮತ್ತು (ಈ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಎಂದೂ ಗೊತ್ತಾಗದಿರುವ) ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೂ (ಈ ವಾಕ್ಯವು) ಉಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ಹೇಗೆಂದರೆ :—

(ಪ್ರತಿಯೊಂದು) ಪ್ರಮಾಣವು ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗದಿರುವ ಹೊಸ ವಿಷಯಗಳನ್ನೇ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ; ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆಗಲಾರದು. (ಆದುದರಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ತಮತಮಗುಚಿತವಾದ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವವೆಂದಂತಾಯಿತು. ಎಂದರೆ, ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವು **ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು** ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ) **ಬೇರೆಬೇರೆ** ವಿಷಯಗಳನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ನಡುವೆ ವಿರೋಧವಾಗುವದೆಂಬದೇ ಯುಕ್ತವಾಗುವದಿಲ್ಲ. (ಆದುದರಿಂದ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಲಾರದು.) ॥ ೮೩ ॥

ಮತ್ತು ಯಾವನು ಹೀಗೆ (ಪ್ರಮಾಣಗಳು) ತೀರ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟರೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಾಗುವದೆಂದು ನಂಬುವನೋ, ಅವನು ಕೆಳಗೆ ಹೇಳುವ ವಿರೋಧವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ:—

(ಕಿವಿಯಿಂದ ಶಬ್ದಗಳೆಂಬ ಒಂದೇತರದ ವಿಷಯಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ರೂಪಗಳೆಂಬ ವಿಷಯಗಳಷ್ಟೇ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅವು ತಮತಮಗುಚಿತವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ತಿಳಿದದ್ದು ಕಿವಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ವಿರೋಧವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದಿಯು ಕಣ್ಣಿನಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕಿವಿಯಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದೀತು! ಆದುದರಿಂದ ಅವನು) "ಇದೇನು ಶಬ್ದವಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ ನಾನು ಒಳ್ಳೇ ರೂಪವನ್ನು (ಎಂದರೆ ಬಣ್ಣವನ್ನು) ಮಾತ್ರ ನೋಡುತ್ತೇನೆ" ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದೀತು!! (ಆದರೆ ಇದು ಅಸಮಂಜಸವೆಂಬುದು ಮೇಲೆಯೇ ಕಾಣುವಂತಿದೆ. ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಅದರ ಬಲದಿಂದ 'ಇದು ಶಬ್ದವಲ್ಲವೆಂ'ದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂದರಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದಾಗಲಾರದಾದುದರಿಂದ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.) ಇನ್ನು, ಇವುಗಳ ವಿರೋಧವು ಹೇಗೋ, (ಎಂದರೆ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮಂಜಸವಾಗುವದೋ,) ಹಾಗೆಯೇ (ವೇದ) ವಾಕ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ (ಪ್ರಮಾಣ)ಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಎಂದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವೇ ಇಲ್ಲೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು.) ॥ ೮೪ ॥

(ಹೀಗೆ) ಕಿವಿ ಮೊದಲಾದ (ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು) ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಲಾರವೋ, ಹಾಗೆಯೇ (ನಿಜವಾದ) ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದರಿಂದ, ಅವುಗಳೊಳಗೆ ವಿರೋಧವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು (ಸಿದ್ಧವಾದಂತಾಯಿತು.) ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿ ಎರಡು (ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ

ಜ್ಞಾನಗಳು *) ಒಂದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವವೋ, ಅಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ (ಎರಡೂ ನಿಜವಾಗಿರುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ವಿರೋಧವಿರಲೇಬೇಕೆಂದು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ) ಇಲಿ ಮತ್ತು ಮುಂಗಲಿಗಳಂತೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಾಧ್ಯ(ವೆಂದರೆ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುವಂತಹದೂ), ಮತ್ತೊಂದು ಬಾಧಕ(ವೆಂದರೆ ನಾಶಮಾಡುವಂತಹದೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ ಒಂದು ಸುಳ್ಳು ಜ್ಞಾನವೂ, ಮತ್ತೊಂದು ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಆಗಿದ್ದು, ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ನಾಶಮಾಡಿಯೇ ಮಾಡುತ್ತದೆ.) ಆದುದರಿಂದ (ಕೆಳಗೆ) ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ (ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು) ಶಬ್ದ(ವೆಂದರೆ ವೇದದಿಂದ ವಿರೋಧಿಸಲ್ಪಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ; ಬಾಧಿಸಲ್ಪಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೇ, ಶಬ್ದ(ವೆಂದರೆ ವೇದದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಾದರೂ ಹೇಗೆ (ಹುಟ್ಟೀತು? ಅಥವಾ ನಾಶಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟೀತು? ಎರಡೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎರಡೂ ಜ್ಞಾನಗಳು ಒಂದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ, ಇದಾಗುವುದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಉದಾ: ಕಾಮಾಲೆಯಾದವನಿಗೆ ಸುತ್ತಲಿನ ವಸ್ತುಗಳು ಹಳದಿಬಣ್ಣದವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವವು. ಅದೇ ಅವನ ರೋಗವು ನಾಶವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಅವು ತಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ರೂಪಗಳಿಂದ ತೋರಹತ್ತುತ್ತವೆ. ಇವೆರಡೂ ಜ್ಞಾನಗಳು ಕಣ್ಣೆಂಬ ಒಂದೇ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಒಂದೇವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಉಂಟಾದವು ಇರುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ ಇವೆರಡೂ ಜ್ಞಾನಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸುಳ್ಳಾದುದೂ ಮತ್ತೊಂದು ನಿಜವಾದುದೂ ಇದ್ದು, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಳದಿ ಬಣ್ಣವು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ನಿಜವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ದೂರಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿಕೊಡು

* ಒಂದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ಎರಡು ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನಗಳು ಇರಲಾರವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ, ಇನ್ನೊಂದು ತಪ್ಪಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ವದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದ್ದು, ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸರಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವಂತೆ **ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ** ಮಾತ್ರ. ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು **ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣಾಭಾಸ**ವೆಂದು ಕರೆಯ ಬಹುದು. ಅದರಂತೆಯೇ, ವೇದದಿಂದಲೇ ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆ ಜ್ಞಾನ ಗಳಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಪ್ಪಾದುದೂ, ಒಂದು ಸರಿಯಾದುದೂ ಇದ್ದು, ಸರಿಯಾದುದು ತಪ್ಪಾದುದನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯ ಬಹುದು. ಮತ್ತು ಸರಿಯಾದುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವ ವೇದವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ, ಉಳಿದುದು **ವೇದಪ್ರಮಾಣಾಭಾಸ**ವೆಂದೂ ಹೇಳ ಬಹುದು. ಉದಾ: ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪಂಚಕೋಶವಿವೇಕ ವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಸ್ಥೂಲದೇಹ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಆತ್ಮವೆಂದೂ ವೇದವು ಹೇಳುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನ ಜ್ಞಾನವು ತಪ್ಪಾಗಿದ್ದು, ಅಜ್ಞರನ್ನು ಕ್ರಮದಿಂದ ಆತ್ಮನ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಒಯ್ಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸರಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ (ಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಭಾಸ(ವೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವು ದೂರಾಗುತ್ತದೆ) ಮತ್ತು ಸರಿಯಾದ (ವೇದ ಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆ) ಆಗಮಾಭಾಸ(ವೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾದ ವೇದಜ್ಞಾನವು ದೂರಾಗುತ್ತದೆ ಹೊರತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ವೇದವಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ವೇದವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಲಿ ನಾಶಪಡಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.) ॥ ೮೫ ॥

ಪೂ. ಪ:— ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ತನ್ನ ಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಸ್ವತಂ ತ್ರವಾಗಿ, ತನಗುಚಿತವಾದ ವಿಷಯಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತ ದೆಂದೂ, ಎಂತೆಯೇ ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಕೂಡಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ ನೀವು ಹೇಳು ವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಯಾವ ದೊಂದು ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾಕ್ಯಗಳು ಕೂಡ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ:—

೧. 'ಈ ಪರ್ವತವು ಬೆಂಕಿಯುಳ್ಳದ್ದು.'—**ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ.**

೨. 'ಹೊಗೆಯಿರುವದರಿಂದ.'—**ಹೇತು.**

೩. 'ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರುವದೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬೆಂಕಿಯಿರುವದು. ಉದಾ: 'ಅಡಿಗೆಯ ಮನೆ'—**ದೃಷ್ಟಾಂತ.**

೪. 'ಅದರಂತೆಯೇ ಈ ಪರ್ವತವಾದರೂ ಹೊಗೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ.'—**ಉಪನಯ.**

೫. 'ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪರ್ವತವಾದರೂ ಅಡಿಗೆಯ ಮನೆಯಂತೆ ಬೆಂಕಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ.'— **ನಿಗಮನ** ಅಥವಾ **ಸಿದ್ಧಾಂತ.**

ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ವಾಕ್ಯವು ಸಿದ್ಧಮಾಡಬೇಕಾದ ಮಾತನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯ ವಾಕ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದ ಮಾತು ಯಾವ ಕಾರಣ ಅಥವಾ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೋ, ಆ ಕಾರಣವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಹೇತು'ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಮೂರನೆಯದು ದೃಷ್ಟಾಂತ ಅಥವಾ ಉದಾಹರಣೆಯು. ಇದು ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಗೂ ಬೆಂಕಿಗೂ ಇರುವ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯದು ಆ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವು ಸದ್ಯಕ್ಕಿನ ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪರ್ವತಕ್ಕೆ, ಹೇಗೆ ಹತ್ತುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಐದನೆಯದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ, ಹೇತು, ದೃಷ್ಟಾಂತ ಮೊದಲಾದ ಐದು ವಾಕ್ಯಗಳು ಕೂಡಿ ಹೇಗೆ ಒಂದೇ ಅನುಮಾನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆಯೋ, ಅದೇ ನ್ಯಾಯದಂತೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಕೂಡಿ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವವೆಂದೂ, ಎಂತೆಯೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆಯೆಂದೂ ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬಾರದು ?

ಉತ್ತರ:—(ನೀವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ) ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ—ಹೇತು— ದೃಷ್ಟಾಂತ ನ್ಯಾಯವು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಲಾರದು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಐದೂ ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ

ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಸ್ವತಃಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ, ಸ್ವಂತವಾಗಿ, ಪರಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೇ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಮಾಡಿಕೊಡುವದಿಲ್ಲ. **ಆದರೆ ಐದೂ ಕೂಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಒಂದು ಅನುಮಾನ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ.** ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮಾತು ಹಾಗಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯ ಅಥವಾ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ, ತನಗುಚಿತವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು, ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ, ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವೇದ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ (ಕೆಳಗಿನ) ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—

ಪ್ರಮಾಣಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಶಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದಲೇ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. (ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾಗಲಿಕ್ಕೆ) ಅವು ಒಂದರೊಂದರ ಸಹಾಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅವುಗಳ ಸ್ವಂತದ ಪ್ರಮಾಣತನವೇ ಉಳಿಯಲಾರದು. (ಎಂದರೆ ಅವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಡಲಿಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ನಮಗೆ ಮೊದಲು ಗೊತ್ತಿರದಿದ್ದ ಹೊಸ ವಿಷಯಗಳ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಸಾಧನವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂ'ದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವೇದದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ, ವೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇದ್ದಲ್ಲಿ, ಒಂದನ್ನೊಂದು ಆಶ್ರಯಿಸುವ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸಿದ್ಧವಾದ ಹೊರತು ವೇದವು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು; ವೇದವು ಸಿದ್ಧವಾದ ಹೊರತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ಅಂತೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ಮತ್ತು ಅವುಗಳ **ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣತ್ವವೂ** ಉಳಿಯಲಾರದು. ಹಾಗೂ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಕೂಡಿ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವದರಿಂದ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವವೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನೀವು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ.) ॥ ೮೬ ॥

(ಆತ್ಮನು ಸುಖದುಃಖಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತನಾಗಿರುವನೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು,* ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದೆವು.) ಆದರೆ, (ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ.) ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಸುಖದುಃಖಗಳೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವನೆಂಬದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ತಿಳಿಯುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ, (ವೇದ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ) ವಿರೋಧವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಸಹ ಬರಲಾರದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಕೇಳು:-

(ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಾದಿಧರ್ಮಗಳಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯೋಣ. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಅವುಗಳ ಸಂಗಡ ಆತ್ಮನೂ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಬೇಕಾಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೊಂದು ವಸ್ತು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಹೊರತು, ಅದರ ಧರ್ಮಗಳು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಅವನು ಯಾವಾಗಾದರೂ ಅರಿಯುವ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ ಕರ್ಮವೂ ಅವನೇ ಆಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದೂ ನಾವು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳಾಗಿದ್ದುದೇ ನಿಜವಾದರೆ, ಸುಖ) ದುಃಖಗಳ ಅನುಭವವಾದರೂ, ಆತ್ಮನಂತೆಯೇ, ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಲಾರದು. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಅರಿಯುವ ಕರ್ತಾ ಆತ್ಮನಿಗೆ) ಕರ್ಮವಾಗುವ (ವಿಷಯಗಳ) ಒಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ) ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದುಚಿತವು. ಆದರೆ ಅದು ಕರ್ತೃವಿನ ಒಗ್ಗೆ ಆಗುವದು ಎಂದೂ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ॥ ೮೭ ॥

ಇನ್ನು ಒಂದುವೇಳೆ (ಆತ್ಮನು ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವನೆಂಬದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವ

---

* ಆತ್ಮನು ಆನಂದರೂಪನೆಂದು ವೇದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದಿಂದ 'ಆತ್ಮನು ಸುಖದುಃಖವುಳ್ಳವನು' ಎಂಬದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು, ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ ಅವೆರಡೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೇಲಿನ ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡಿದೆ. ಇನ್ನು ಈಗ, ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳಿರುವವೆಂಬದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ದೆಂದು) ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ, ('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಧ್ಯಾನವನ್ನೇ ವಿಧಿಸುವವೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ) ದೋಷಗಳು (ನಿನಗೆ ಗಂಟುಬೀಳುತ್ತವೆ.) ಮತ್ತು ನೂರಾರು ಧ್ಯಾನಗಳಿಂದಾದರೂ ಅವುಗಳೊಳಗಿಂದ (ನೀನು ಎಂದೂ) ಪಾರಾಗಲಾರಿ. (ಹೇಗೆಂದರೆ) ಕೆಳಗಿನಂತೆ:—

(ತನ್ನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜೀವಿಸಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವುದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವದೆಂದರೆ, ಆ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ನಾಶಪಡಿಸಬೇಕಾಗುವದು ಉದಾ: ಉಷ್ಣತೆಯು ಬೆಂಕಿಯ ಧರ್ಮವು; ಉಷ್ಣತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೆಂಕಿಯು ಇರಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಬೆಂಕಿಯನ್ನೇ ನಾಶಪಡಿಸಿದ ಹೊರತು) ಬೆಂಕಿಯ ಉಷ್ಣತೆಯನ್ನು ಯಾರೂ ನಾಶಪಡಿಸಲಾರರು. (ಅದರಂತೆಯೇ) ದುಃಖಕ್ಕೊಳಗಾಗಿರುವದು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿ, (ಅದು ನಿಜವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದರೆ,) ಅದನ್ನು (ಎಂದರೆ ಆ ದುಃಖವನ್ನು ಯಾವುದೇ ತರದಿಂದಾಗಲಿ) ಯಾವನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ? (ಎಂದರೆ ದುಃಖವು ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಧರ್ಮವೇ ಇದ್ದುದಾದರೆ, 'ನಾನು ದುಃಖಿಯಲ್ಲ; ಆನಂದ ರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂ'ಬ ಬರಿಯ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಮಾಡಿದರೂ, ದುಃಖವು ನಮ್ಮ ಬೆನ್ನುಬಿಡಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಾದ ಆ ದುಃಖವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ನಾಶಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಧ್ಯಾನದ ಬಲದಿಂದ ಆತ್ಮನ ದುಃಖವು ನಾಶವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವವರಿಗೆ ಬೌದ್ಧರ* 'ಆತ್ಮನೇ ಇಲ್ಲ'ವೆಂಬ (ಶೂನ್ಯ) ವಾದವು ಗಂಟುಬೀಳುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಂಸಾರ ದುಃಖದಿಂದ ಎಂದೂ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಆ ದುಃಖದ ಸಂಗಡ ಆತ್ಮನೂ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುವದರಿಂದ, ನಿರಾತ್ಮವಾದವನ್ನಾಗಲಿ, ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳು ಅಸಮಂಜಸವೇ. ಆದುದರಿಂದ, ದುಃಖ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಆತ್ಮನ

* ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಧರ್ಮವಲ್ಲೆಂದೂ, ಅವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವವೆಂಬ ಮಾತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವದೇ ಉಚಿತವು. ॥ ೮೮ ॥

ಇನ್ನು, (ದುಃಖವು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಾಗಿದ್ದರೂ, ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಆ ದುಃಖವಷ್ಟೇ ನಾಶವಾಗುವದೆಂದೂ, ಆದರೂ ಅದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ನಾಶವಾಗಲಾರನೆಂದೂ, ನೀವು) ತಿಳಿಯಬಹುದು. (ಆದರೆ:—

(ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಾಗಿ) ಆತ್ಮನೊಳಗೆ ನಿಂತಿದ್ದ ದುಃಖವನ್ನು ಧ್ಯಾನವು ನಾಶಮಾಡಬಹುದೆಂ (ಬದನ್ನು ವಾದದ ಸಲುವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳೋಣ.) ಆದರೂ (ಅಷ್ಟರಿಂದ) ಅದು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿಸೀತು? (ಯಾಕೆಂದರೆ ಧ್ಯಾನವೆಂಬುದೊಂದು **ಪ್ರಮಾಣ**ವೆಂದು ನಂಬಲಿಕ್ಕೆ ಏನೂ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿದರೂ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಅದು (ಎಂದರೆ ಧ್ಯಾನಬಸ್ವಭಾವನೆಯು) ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ (**ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ**ವಾಗಲಾರದು. ಅರ್ಥಾತ್, ಅದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೂ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು.) ॥ ೮೯ ॥

ಪೂ. ಪ:— (ಅದೇಕೆ? ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದರೂ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನವೆಂದರೆ ಬರೇ ಬುದ್ಧಿಯ ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ಬೆಳಸುವಂತಹದಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ (ವಾಕ್ಯಗಳ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಆಯಾ ವಾಕ್ಯಗಳೊಳಗಿನ) ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು (ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಆವಶ್ಯಕವಾದುದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ) ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ (ರೂಪ) ಯುಕ್ತಿ (ಅಥವಾ ಉಪಪತ್ತಿ)ಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ (ಪುನಃಪುನಃ) ವಿಚಾರಿಸಿ (ಅವುಗಳ) ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುವದೇ ಸರಿ. (ಎಂದರೆ ಆ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೆಳೆಸುತ್ತ ಹೋಗುವದೇ ಸರಿ.) ಮತ್ತು (ಅದನ್ನು ಎಂದರೆ ಧ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಒಂದೇಸವನೆ) ಮಾಡುತ್ತ ಹೋದರೆ, ಅದರಿಂದ (ಆತ್ಮನ ಅದ್ವಿತೀಯತೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂದಿಗೆಯು

ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಬಲಿಷ್ಠವಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ) ಜ್ಞಾನವು ಬೆಳೆಯುತ್ತಹೋಗಿ, (ಮುಂದೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ 'ಅದು ನೀನು ಆಗಿರುವೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥದ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ವಾಗಿರುತ್ತದೋ, ಅದೇ ಪದಾರ್ಥದ) ಸಂಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಅದರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದರ್ಶನ ಅಥವಾ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ೨. ೪. ೫ ರಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಆತ್ಮನ ಧ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ * ಭಾವನೆಯ ಬಲವು ಎಷ್ಟಿರುತ್ತದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ನಿಜವಾಗಿಯೂ) ಹೆಣವಾಗಿರುವ ಹೆಂಗಸಿನ ದೇಹವು ತೀರ ಹೊಲಸಿನ ರಾಶಿಯಾಗಿರುತ್ತದಷ್ಟೇ! ಅದಕ್ಕೆ 'ಸುಂದರವಾದ ಸ್ತ್ರೀ' ಎನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಏನೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. † ಆದರೂ (ದಡ್ಡ) ಜನರು ಅದನ್ನು 'ಕಾಮಿನಿ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅವರ ಭಾವನೆಯು ಅವರ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಯೇ (ಹೊರತು, ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ) ಏನೂ ಕಾರಣ ವಿರುವುದಿಲ್ಲ. (ಹೀಗೆ ಭಾವನೆಯೂ ಸಹ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸ ಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನೀವು ಮೇಲೆ ತೆಗೆದ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ.)

---

* ಇದರ ಮುಂದೆ ಅಧಿಕ ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಬಹುದು

"ಹಾಗೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕರ ಮತ್ತು ಡಾಕ್ಟರುಗಳಿಂದ ಭಾವನೆಯ ಫಲವು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಹ ಗೊತ್ತಾಗುವಂತಿದೆ. ಆರೋಗ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಯಾಂಕೀ 'Fancy Cure' ಎಂದರೆ ರೋಗವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಭಾವನೆಯೇ ಸಾಕಾಗುವದೆಂದು ಒಂದು ಪಂಥವನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ಭಾವನೆಯಂತೆ ಫಲ'ವೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದೇಕೆ? ಭಾವನೆಯು ಬಲವಾದ ಮನುಷ್ಯರುಗಳಲ್ಲಿ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಸಹ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅಲ್ಲಿ ಅದು ಇರುವದೆಂದು ನಾವು ಭಾವನೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಅದು ಇದ್ದಂತೆ ನಮಗೆ ತೋರ ಬಹುದಾದ ಸಂಭವ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.

† ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು, ಅದರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಉತ್ತರ:— (ಆದರೆ ನೀವು ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸರಿದೋರ ಲಾರದು.) ಯಾಕೆಂದರೆ:—

ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವುದರಿಂದ ಆಗುವ (ಪರಿಣಾಮವು) ಬುದ್ಧಿಯ ಏಕಾಗ್ರತೆಯೇ (ಹೊರತು ಬೇರೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲ.) ಮತ್ತು (ಬರೀ) ಅಭ್ಯಾಸ ದಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ವಸ್ತುಗಳ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸ ಲಾರದು. (ಉದಾ: ಯಾವನೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ಕಣ್ಣುಗಳು ಸರಿಯಾಗಿದ್ದು, ಅವುಗಳ ಅಳತೆಯೊಳಗೆ ಬಂದು ವಸ್ತುವು ಬಂದೊಡನೆ, ಅದರ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದೇಬಿಡಲಿಗೆ ಆಗುತ್ತದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಆ **ಕೊಡ** ವನ್ನು ಕಣ್ಣುಗಳು ನಾಲ್ಕಾರು ಸಾರೆ ನೋಡಿದರೆ ಮಾತ್ರ, ಅದರ ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. ಇನ್ನು, ಆ ಕೊಡದ ಒಂದೊಂದು ಭಾಗ ವನ್ನು ಒಂದೊಂದುಸಾರೆ ನೋಡಿ ಅದರದರ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಕೊಳ್ಳಬಹುದಲ್ಲ! ಎಂದರೆ, ಅದು ಸರಿಯೇ. ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮುಖ್ಯ ಮಾತಿಗೆ ಏನೂ ಬಾಧೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಆ ಮುಖ್ಯ ಮಾತು ಯಾವುದೆಂದರೆ: **ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಇದ್ದ ರಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣದ ಅಭ್ಯಾಸವೇನೂ ಅವಶ್ಯಕವಿಲ್ಲ.** ಆದುದರಿಂದ ಧ್ಯಾನದ ನಿಜವಾದ ಉಪಯೋಗವೇನೆಂದರೆ— ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಘ್ನಕಾರಿಗಳಾದ ಅಜ್ಞಾನ, ಸಂಶಯ, ವಿಪರೀತ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸತಕ್ಕದ್ದಷ್ಟೇ ಸರಿ. ಪುನಃ ಪುನಃ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನೆನಿಸಿದರೆ, ಅದರಿಂದ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಗೆಯು ಬಲಪಡುವದೆಂಬುದು ಸರಿ. ಆದರೆ ಏನೇ ಆದರೂ, ಅದು **ನಂಬಿಗೆಯೇ** ಆದೀತೇ ಹೊರತು, **ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ**ವಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ನಂಬಿಗೆಯನ್ನಿಡಬೇಕೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದರೂ, ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರಲಾರದು. ಅದು ಆ ವಸ್ತು ವಿನ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. 'ಇದು ಹಾವೆಂ'ದು ನಾವು ಎಷ್ಟೇ ನಂಬಿದರೂ, ಅದರಿಂದ ಆ ಹಗ್ಗವು ಮಾತ್ರ ಹಾವಾಗಲಾರದಷ್ಟೇ? 'ಅದು ಹಗ್ಗವೆಂ'ದೇ ನಾವು ತಿಳಿದರೆ ಮಾತ್ರ, ಆ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ ವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಮತ್ತು ಅಭ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನವು ಬುದ್ಧಿಯ

ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನೇ ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಮನಸಿನ ಹೊಯ್ದಾಟವನ್ನು ಅದು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಮನಸು ಸಮಾಧಾನ ಹೊಂದಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಧ್ಯಾನವು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಾನುಭವಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬರುವ ತೊಂದರೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕುವದರ ಮೂಲಕ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾದರೂ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರದು. ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಡುವ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಆಗತಕ್ಕದ್ದು. ಎಂದರೆ ಧ್ಯಾನವೆಲ್ಲ ಮೊದಲು ಬಂದು, ವೇದವಾಕ್ಯೋಪದೇಶವು ಹಿಂದಿನಿಂದಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ಧ್ಯಾನವು ಪೂರ್ವಕಾಲೀನವು, ವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನವು ಉತ್ತರಕಾಲೀನವು. ಆದರೆ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದಿಗಳಾದ ನೀವು— ವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ವಕಾಲೀನವು, ಆಮೇಲೆ ಧ್ಯಾನವು; ಆಮೇಲೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು. ಅದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು— ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. ಇದು ತಪ್ಪು. ಶ್ರವಣಮನನಾದಿಗಳು ಬೇಡವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗೆ ಅವು ಬೇಕೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಅವು ವಾಕ್ಯಜನ್ಯಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಕಾಲೀನವಾಗಿರುವವೇ ಹೊರತು, ಉತ್ತರಕಾಲೀನವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದೇ ನಮ್ಮ ಆಶಯವು.) ॥ ೯೦ ॥ *

ಪೂ. ಪ:— (ಅದೇಕೆ? "ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಯಾವುದರ ಧ್ಯಾನಮಾಡುತ್ತಾನೋ, ಅದನ್ನೇ ಅವನು ಮರಣಾನಂತರ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ ಅದರೊಡನೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಏಕರೂಪನಾಗುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬರ್ಥದ ವಾಕ್ಯವು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ೩. ೧೪. ೧ ರಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಈ 'ಯಥಾಕ್ರತುನ್ಯಾಯ'ದಂತೆ †, ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಭಾವನೆಯ ಬಲದಿಂದ ಸಂಸಾರದುಃಖಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನೀಗಿ,

---

* ಈ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧ನೆಯ ಪಾದದ ಮೊದಲಿನೆರಡು ಸೂತ್ರಗಳಮೇಲಿನ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† 'ಕ್ರತು' ಎಂದರೆ ಸಂಕಲ್ಪ. ತನ್ನ ತನ್ನ ಸಂಕಲ್ಪಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಮರಣಾನಂತರದ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗುವದೆಂಬ ವಾದ.

ಮರಣಾನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮನೊಡನೆ ಒಂದಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಈ ರೀತಿಯಿಂದಾದರೂ ಧ್ಯಾನವು ಜೀವನ ದುಃಖವನ್ನೆಲ್ಲ ನಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.)

ಉತ್ತರ:—(ಹೌದು. ನೀವನ್ನುವದು ನಿಜವು. ಎಂದರೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಈ ಆಶಯದ ವಾಕ್ಯವಿದ್ದುದೇನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಲು ಸಾವಧಾನದಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಅದು ಕೆಲವೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿದ್ದೆಂದೂ, ಸಗುಣೋಪಾಸನೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಆ ಮಾತು ಹತ್ತುವಂತಹುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯದಿರಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ) ಅಧ್ಯಾಸದ ಬಲದಿಂದ ಬೆಳೆಸಲ್ಪಟ್ಟ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಎಲ್ಲ (ದುಃಖವೂ) ನಾಶವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಆ ನಾಶವು ಶಾಶ್ವತವಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಭಾವನೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಫಲವಾಗುತ್ತದೆ. (ಮತ್ತು ಹುಟ್ಟಿದ್ದೆಲ್ಲ ಸಾಯತಕ್ಕದ್ದೇ. ಆದುದರಿಂದ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದ ಲೋಕಗಳು ದೊರೆತು, ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಸಾರ ದುಃಖವು ನಮಗೆ ಕಡಿಮೆಯಾದಂತೆ ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಶಾಶ್ವತವಾದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಮವಾಗಲಾರದು. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದ ವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲ ಲೋಕಗಳಿಂದಲೂ ಪುನಃ ಹಿಂದಿರುಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷದಿಂದ ಮಾತ್ರ ತಿರುಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.) ॥ ೯೧ ॥

ಮತ್ತು:—

ಕೋಟಿ ಕಲ್ಪಗಳ ವರೆಗೆ * ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ, (ನಿರ್ವಿಘ್ನವಾಗಿ), ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದ 'ನಾನು ದುಃಖಿಯಾಗಿರುವೆನೆಂ'ಬ (ಸಾಮಾನ್ಯ) ನಂಬಿಗೆಯು, (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ತೀರ) ಕಡಿಮೆ ಕಾಲದ ವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಮಾಡಿದ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವದಾದರೆ, ('ನಾನು ದುಃಖಿಯಾದ ಜೀವನಲ್ಲ; ಆನಂದರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮನೇ' ಎಂಬ) ಈ (ಹೊಸ) ಭಾವನೆಯಾದರೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವದೆಂದು (ಯಾರು ಹೇಳಬಲ್ಲರು?) ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ನಂಬ

* ಕಲ್ಪ—ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮದೇವನ ಒಂದು ದಿವಸ — ೧೦೦೦ ಯುಗಗಳು — ಮನುಷ್ಯರ ೪೩೨೦೦೦೦೦೦ ವರುಷಗಳು. ಆದುದರಿಂದ ಕಲ್ಪ ಕೋಟಿಗಳ ವರೆಗೆ — ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ, ಎಂದು ಅರ್ಥವು.

ಲಿಕ್ಕೆ (ಎಂದರೆ ಆ ಭಾವನೆಯು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವದು, ಬೇರೊಂದು ಭಾವನೆಯಿಂದ ಎಂದೂ ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ) ಪ್ರಮಾಣವಾದರೂ ಎಲ್ಲಿರುವದು ?

ಪೂ. ಪ:—ಅದೇಕೆ? (ವೇದ) ಶಾಸ್ತ್ರವು (ಹೇಳುವದೆಂದಮೇಲೆ), ಅದರ (ಬಲದಿಂದಲೇ) ಅದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬಹುದಲ್ಲ! (ಎಂದರೆ ಮೋಕ್ಷದಂತೆ ಶಾಶ್ವತವಾಗಬಹುದಲ್ಲ!)

ಉತ್ತರ:—ಅಲ್ಲ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ (ವರ್ಣಿಸಿ), ಅದರ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಿಕೊಡುವದಷ್ಟೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೆಲಸವು. † ಹೊರತು, (ಹೊಸ ಹೊಸದಾಗಿ) ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನೇನೂ ಅದು ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ವೇದವು ಸೂರ್ಯಪ್ರಕಾಶದಂತೆ ಇದ್ದುದನ್ನೇ ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವಂತಹದು. ಕತ್ತಲೆಯೊಳಗೆ ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯಪ್ರಕಾಶವು ಬಿದ್ದಿತೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ, ಆ ಸೂರ್ಯಪ್ರಕಾಶವೇ ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿ, **ಸುತ್ತ**ದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸಮಂಜಸವಾಗಲಾರದು. ಹಾಗೆಯೇ ವೇದದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೇ ಮೊದಲು ತಿಳಿಯದಿದ್ದ ಪದಾರ್ಥಗಳು, ವೇದದ ಸಹಾಯದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ, ವೇದವೇ ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ತಪ್ಪಾಗುವದು.) ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಾದರೂ (ಕೆಳಗಿನ) ಮಾತು ಪ್ರಸಿದ್ಧವೇ ಇದೆ:—

ಭಾವನೆಯಿಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಕರ್ಮದಿಂದಾಗಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಫಲವೆಲ್ಲ, ದ್ರಾವಿಡರ * ಗೀತಸದಂತೆಯೇ, ಶಾಶ್ವತವೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯ

† ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದೊಳಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೦ನೆಯ ನುಡಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

* ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಉಜ್ಜಯಿನೀ ಪಟ್ಟಣದವರು, ದ್ರಾವಿಡರ ಬಗ್ಗೆ ಆ ಮಾತು ಅವರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿತ್ತೋ ಏನೋ! 'ಋಗ್ವೇದ [illegible]' ಇದಾದರೂ ಒಂದು ಐತಿಹ್ಯವಿರಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬ ದ್ರಾವಿಡನು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆ ಬಿರುದನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಗುರುಗಳಾದ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ದ್ರಾವಿಡರೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡುವಂತಿದೆ.

ಲಾಗದು. (ಎಂದರೆ ದ್ರಾವಿಡರೊಳಗಿನ ಗೀತಸವು ತೀರ ಅಲ್ಪಕಾಲೀನವು. ತುಸು ದಿವಸಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುವಂತಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ದ್ರಾವಿಡರು ಗೀತಸಕ್ಕೆ ಅನರ್ಹರು. ಹಾಗೆಯೇ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವು ಅಲ್ಪಕಾಲೀನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಯಾರೂ ನಂಬಲಾಗದೆಂದು ಅರ್ಥವು.) ॥೯೩॥

(ಹೀಗೆ ನಾವು ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನವರೆಗೆ, ಆತ್ಮನು ದುಃಖದಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವನೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲಾರವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟೆವು.) ಅದರೆ (ಒಂದುಹೇಳಿ ಈ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ 'ಆತ್ಮನು ದುಃಖಿಯಾಗಿರುವನೆಂಬ ಮಾತು ಸಿದ್ಧವಾಗುವ(ದೆಂಬಟ್ಟು ಕೊಂಡರೂ), ಅದಕ್ಕಿಂತ (ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಬಹುದಾದ 'ಆತ್ಮನು ದುಃಖಿಯಾಗಿರುವನೆಂಬ ಮಾತಿಗಿಂತ), 'ಅದು ನೀನು ಆಗುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ (ವೇದ) ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಹೆಚ್ಚು ಬಲಿಷ್ಠವಾದುದೆಂದೂ, (ಎಂತೆಯೇ ಗ್ರಾಹ್ಯತರವಾದುದೆಂದೂ) ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಎಲ್ಲತರದ ದೋಷಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದ) (೧) ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅಗಲಾದದಿರುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ (ವೇದ) ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅದು ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; (೨) ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿರುವನಲ್ಲೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳಲಾರರು. ಅದರೂ ಅಲ್ಲಿ ದುಃಖದ ಅನುಭವವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ) 'ಆತ್ಮನು ದುಃಖರಹಿತನಾಗಿರುವನೆಂ'ಬುದು (ನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) ಮತ್ತು (೩) (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಎಷ್ಟೋ ಸಾರೆ ಮೋಸಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವದೊತ್ತಟ್ಟಿಗಿರಲಿ; ವಿಪರೀತ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾ: ಮೃಗಜಲ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ದೋಷಯುಕ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ,) ಅವು ನಿರಸವಾದವಾಗಿ (ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ) ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರವು. ಹಾಗೂ (೪) 'ಆತ್ಮನು ದುಃಖಿಯಾಗಿರುವನೆಂ'ಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಬರೀ (ಸಾಮಾನ್ಯ) ಜನರ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ (ಹೊರತು, ಅದಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯ ಆಧಾರ

ವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇವೆಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ವೇದವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಆತ್ಮನು ದುಃಖಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅವು ಅವಿಶ್ವಸನೀಯವೇ ಸರಿ. ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಯಾರೂ ನಂಬಿಗೆಯನ್ನಿಡಲಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ) :—

(ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ) ಆತ್ಮನು ದುಃಖಿಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು (ನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವದಿಂದ) ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು (ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ವೇದವಾದರೂ ಅದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರಲು, ದೋಷಪೂರ್ಣವಾದ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದವುಗಳು 'ಆತ್ಮನು ದುಃಖಿಯಾಗಿರುವನೆಂ'ದು ಹೇಳಿದರೆ, ತನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನೇ ತಾನು ಜರೆದು, ತನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ (ಮತ್ತು ದೋಷಪೂರ್ಣವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ) ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಯಾವ (ಬುದ್ಧಿವಂತ) ಮನುಷ್ಯನು ನಂಬಿಯಾನು ? ॥ ೯೪ ॥

(ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ದುಃಖರಹಿತನೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವು ಅವಿಶ್ವಸನೀಯವೇ ಸರಿಯೆಂದು ಮೇಲಿನ ನುಡಿಯ) ಅವತರಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನೇ (ವೇದದ ಆಧಾರದಿಂದಲೂ ಬಲಪಡಿಸಬಹುದು):—

(ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳಾದ) "ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಬಹಿರ್ಮುಖವಾಗಿವೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಎಂದೂ ನೋಡಲಾರವು. ಎಂತೆಯೋ ಜಾಣನಾದ ಮುಮುಕ್ಷುವು ಬಹಿರ್ಮುಖವಾಗಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಹು ಪ್ರಯಾಸದಿಂದ ಅಡಗಿಸಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಮಾತ್ರ ಅವನಿಗೆ ಆತ್ಮದರ್ಶನವಾಗುವದು.") ಎಂಬರ್ಥದ (ಕಠೋಪನಿಷತ್ ೪-೧) ವೇದದ ನುಡಿಯಿಂದ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ (ಪ್ರಮಾಣದ ಹರಿದಾಟವನ್ನೆಲ್ಲ) ನಾಶಪಡಿಸಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆಂದು (ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ತುಚ್ಛವೆಂದೂ, ವೇದವಾಕ್ಯವೇ ಅಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂದೂ, ವೇದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದಂತಾಯಿತು.)' ॥ ೯೫ ॥

(ಹೀಗೆ ವೇದ ಮತ್ತು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ನಡುವೆ ವಿರೋಧವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಮಾತನ್ನು) ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದೆವು. ಆದರೆ

ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ (ಎಂದೂ) ವಿರುದ್ಧವಾಗಲಾರದೆಂದು, ನಾವು (ಈ ಮೊದಲೇ) ಅನೇಕಸಾರಿ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಮತ್ತು (ವೇದ) ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿರುವದೆಂದು ಎಲ್ಲಿ ಸಂಶಯಬರುವದೋ, ಅಲ್ಲಿ ಅದು ಬರೇ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುವದೇ ಹೊರತು, ನಿಜವಾಗಿಯೂ (ಅಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿರಲಾರದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ.) ಆದುದರಿಂದ (ಕೆಳಗೆ) ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ :—

(ವೇದ) ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಅಶಕ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಗೌಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ಜಾಣನಾದವನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ದುಃಖಿಯಾಗಿರುವನೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮನೆಂ'ಬ ಶಬ್ದವು, ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಡದೆ, ಅದರ ಗೌಣಾರ್ಥವಾದ 'ಅಂತಃಕರಣವೆಂ'ಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ದುಃಖವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಂತಃಕರಣದ ಧರ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆತ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಾದ 'ಅದ್ವಿತೀಯ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನೆಂ'ದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅದು ಕೂಡುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ವಿರೋಧವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು.) ೯೬

ಈ ಮಾತು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲೆಂದು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು (ಕೊಡಬಯಸುದು) :—

'ಅಗ್ನಿಯು ಚನ್ನಾಗಿ ಓದುತ್ತಾನೆ,' ಅಥವಾ 'ಹೊರಸು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಕ್ಕಿತು' ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಅಗ್ನಿ' ಮತ್ತು 'ಹೊರಸು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ 'ಬೆಂಕಿ' ಮತ್ತು 'ಹೊರಸು' ಎಂಬ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು

ಬೆಂಕಿಯು ಜಡ ಅಥವಾ ನಿರ್ಜೀವವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಓದಲಾರದು; ಮತ್ತು ಅದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೊರಸು ನಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ 'ಅಗ್ನಿಯೆಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳ ಹುಡುಗ,' ಮತ್ತು 'ಹೊರಸಿನ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿಕೊಂಡ ಮನುಷ್ಯ'ನೆಂಬ ಗೌಣವಾದ ಅರ್ಥಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೇ ನಾವಿಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ.) ಅದರಂತೆಯೇ 'ನಾನು' ಅಥವಾ ಅಹಂಕಾರವು (ಆತ್ಮನನ್ನು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ) ಅಯೋಗ್ಯವಿದ್ದರೂ, (ಎಂದರೆ 'ನಾನು' ಅಥವಾ ಅಹಂಕಾರದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಆತ್ಮನೆಂದಾಗದಿದ್ದರೂ, ಗೌಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿ) ಆತ್ಮನು ಅದರಿಂದ ಸೂಚಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. (ಎಂದರೆ 'ನಾನು' ಅಥವಾ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ, ಹಿಂದೆ ೨ನೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೪-೫೬ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದಾಗಲಿ, ಗುಣವೃತ್ತಿಯಿಂದಾಗಲಿ ಆತ್ಮನೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.) ॥೫೭॥

ಪೂ. ಪ:— (ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಲ್ಲೆಂದೂ, ಅದು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೆಂದೂ ನೀವು ಹೇಳಿದಿರಿ.) ಆದರೆ (ವೇದವು) ಆತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಏಕೆ ಹೇಳಿಕೊಡಬಾರದು? (ಗೌಣಾರ್ಥದ) ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಏಕೆ ಬೇಕು?

ಉತ್ತರ:— ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ:—

'ನೀನು'* (ಅಥವಾ 'ನಾನು') ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಆತ್ಮನನ್ನು (ಸರಿಯಾಗಿ) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಯಾವ ಶಬ್ದವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸಲಾರದಾದುದರಿಂದ ನಾವು 'ನೀನು' ಅಥವಾ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೇ ಶರಣುಹೋಗಬೇಕಾಗುವುದು.) 'ನೀನೆಂಬ ಶಬ್ದವೂ ಸಹ (ಆತ್ಮನನ್ನು) ಗೌಣರೀತಿಯಿಂದಲೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ॥೫೮॥

* 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವ ಗುರುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ನೀನು' ಎಂದಾದುದೇ, 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ' ಎನ್ನುವ ಶಿಷ್ಯನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂದಾಗುವದು.

ಪೂ. ಪ:— ಆದರೆ 'ನಾನು' (ಅಥವಾ 'ನೀನು') ಎಂದಾದರೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ಗೌಣರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಏಕೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕು? ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿಯೇ ಏಕೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬಾರದು?

ಉತ್ತರ:— (ಶಬ್ದದ 'ವಾಚ್ಯ'ವೆಂದೂ, ಅದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವ ವಸ್ತುಗಳು ವಾಚ್ಯವೆಂದೂ ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತವಷ್ಟೇ? ಇನ್ನು ಹೀಗೆ ಒಂದು ಶಬ್ದವು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಆ ವಸ್ತುವು ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೦೩ನೆಯ ಸೂಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರಬೇಕಾಗುವದು. ಎಂದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಯಾವದೊಂದು ಶಬ್ದದಿಂದ ವಾಚ್ಯವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗುವದು.) ಆದರೆ (ಈ ತರದ) ಯಾವ ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ (ಎಂದರೆ ಧರ್ಮಗಳೂ) ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಆದುದರಿಂದ ಯಾವ ಶಬ್ದವೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಆತ್ಮನ ವಾಚಕವಾಗಲಾರದು):—

(ಯಾವುದೇ ಬಣ್ಣವಿಲ್ಲದ, ಮತ್ತು ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಹೊಂದದ) ಆಕಾಶವು ಹೊಗೆ, ತುಷಾರ, (ಮತ್ತು) ಮೋಡಗಳುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದೆಂದೂ, ಅವುಗಳಿಂದ ಮಲಿನವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಮೂಢರು ತಿಳಿಯುವಂತೆ, (ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲ್ಪಡಲಿಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ) ಸಂಸಾರ (ಧರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ) [illegible] ಒಳಗಾಗುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ (ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅವುಗಳ ಸಂಪರ್ಕವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವ ಶಬ್ದವೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಬೋಧಿಸಲಾರದು. ಎಂದಮೇಲೆ ಅವನನ್ನು 'ನಾನು' ಎಂಬುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಬೋಧಿಸೀತು?) ॥ ೬೬ ॥

ಪೂ. ಪ:— ಒಳ್ಳೆಯದು. (ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ) ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ (ಒಂದೇತೆರನಾಗಿ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತುತಃ) ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವೇನೂ ಆತನಿಗಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ 'ನಾನು' ಅಥವಾ 'ನೀನು' ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಕೊಡ, ದೇಹ ಮೊದಲಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಲಿ, ಒಂದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಆತನಿಗೆ 'ನಾನು' ಅಥವಾ 'ನೀನು' ಕಲ್ಪನೆ

ಯೇನು ಹೆಚ್ಚಿನದಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಕೂಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇನು ಕಡಿಮೆಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಅವನಿಗೆ ಅಷ್ಟೇ. ಆದುದರಿಂದ ಏನಾದರೊಂದು ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುವದಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ 'ನಾನು' ಅಥವಾ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಯಾಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಕೂಡ ಅಥವಾ ದೇಹವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನೇಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು? ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ) 'ನಾನು' ಅಥವಾ 'ನೀನೆಂಬುದಕ್ಕೇ ಪಕ್ಷಪಾತವನ್ನೇಕೆ ತೋರಿಸುವಿರಿ? ಮತ್ತು (ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿ) ರೂಪ (ಕೂಡ, ದೇಹ ಮೊದಲಾದ) ಉಳಿದ (ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು) 'ನಾನೆಂಬ (ಅಂತಃಕರಣ) ವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನು ಸೂಚಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಅಂತಹ ಮಹತ್ವದ ಕಾರಣವಾದರೂ ಯಾವುದಿರುವದು ?

ಉತ್ತರ:— ಇದಕ್ಕೆ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

(ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೂ, ಉಳಿದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೇನಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದರಿಂದ 'ನಾನೆಂ'ಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದರ ಕಾರಣವು ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ. (೧) ಆತ್ಮನು ತೀರ ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾಗಿದ್ದರೆ, ದೇಹ, ಕೂಡ ಮೊದಲಾದ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ತೀರ ಜಡವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ) 'ನಾನೆಂ'ಬ (ಅಂತಃಕರಣ) ವೃತ್ತಿಯು (ಚೈತನ್ಯಾಭಾಸದಿಂದ ಒಡಗೂಡಿರುವದರಿಂದ, ಅದು ಆತ್ಮನಂತೆ ಖರೆಯ ಚೈತನ್ಯವಾಗಿರದಿದ್ದರೂ,) ಚೈತನ್ಯದ ಹಾಗೆಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು (೨) (ಅದು) ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು (ದೇಹ, ಕೂಡ ಮೊದಲಾದ) ಉಳಿದೆಲ್ಲ (ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗಿಂತ) ಹೆಚ್ಚು ಒಳಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೂರಾಗಿರುವಂತೆಯೂ, ಅವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಮೀಪವಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳ ಸಲುವಾಗಿಯೂ, ಹಾಗೂ) (೩) ಈ ಮೊದಲೇ (೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೬ನೆಯ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ ಕಾರಣಗಳ ಸಲುವಾಗಿಯೂ, ಇದರಿಂದಲೇ (ಎಂದರೆ 'ನಾನೆಂ'ಬ ವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೇ)

ಆತ್ಮನು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. (ಎಂದರೆ ಇವೆಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳ ಸಲುವಾಗಿಯೇ, ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗಿಂತ ಅಹಂವೃತ್ತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ.) ॥ ೧೦೨ ॥

ಮತ್ತು:—

(ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆಗಳ) ಆಶ್ರಯರೂಪ ಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನು, (ದೇಹ, ಕೊಡ ಮೊದಲಾದ) ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಬಹುದಾಗಿದ್ದರೆ, (ದೇಹ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆಯೇ) ಆತ್ಮನಾದರೂ ಅನಾತ್ಮನೇ ಆಗುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ! (ಮತ್ತು ಆ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ', ಅಥವಾ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವೆ' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಅದ್ವಿತೀಯ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ನಮ್ಮೊಳಗಿರ ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೇಳುವ) ಶ್ರುತಿವಚನಗಳೂ ಸುಳ್ಳಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ!

(ಹೀಗೆ ತ್ರಿಪುಟಿಯೊಳಗಿನ ಪ್ರಮಾತೃವನ್ನೇ ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ಈ 'ನಾನೆಂ'ಬ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯಿಂದ (ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯಾಭಾಸದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಅಂತಃಕರಣದ 'ನಾನೆಂ'ಬ ಆಕಾರ ವಿಶೇಷದಿಂದ) ಆತ್ಮನು ಗೌಣ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಲಕ್ಷಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. (ಯಾಕೆಂದರೆ) ನಿಜವಾಗಿ ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ (ಆತನನ್ನು ಯಾವುದೇ ಶಬ್ದದಿಂದ) ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ॥ ೧೦೩ ॥

ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಡುವದಿಲ್ಲವೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವೇನು, ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಹೇಳುತ್ತೇವೆ:—

(ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಾವು ಶಬ್ದಗಳ ಮುಖಾಂತರವಾಗಿ ಪರರಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತೇವಷ್ಟೇ? ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಎರಡನೆಯವರಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಆ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಅವರೂ ನಮ್ಮ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಶಬ್ದದಿಂದ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥವೇ ಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂದೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವೇನು? ಎಂದರೆ ಯಾವ ಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕ ಆಯಾ ಶಬ್ದಗಳು ಆಯಾ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ?)

(ತುಸು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ, ಈ ಕಾರಣಗಳು * ಯಾವವೆಂಬುದು ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ. 'ರಾಮಬಾಣ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ದಾಶರಥಿ ರಾಮನ ಕೈಯೊಳಗಿನ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಬಾಣವನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ; ಉಳಿದ ಬಾಣಗಳನ್ನು ಅದು ತೋರಿಸಲಾರದು. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದವುಂಟಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ರಾಮನಿಗೂ ಬಾಣಕ್ಕೂ **ಸಂಬಂಧ**ವಿರುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವುದೇ ತರದ ಸಂಬಂಧವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಈ ಶಬ್ದವೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೇ '**ಷಷ್ಠೀ**' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಎಂದರೆ 'ರಾಮನ' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಿನ ಷಷ್ಠೀವಿಭಕ್ತಿಯ ಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ ಈ ಸಂಬಂಧವು ತೋರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.)

(ಅದರಂತೆಯೇ ಯಾವುದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ **ಗುಣ**ವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಒಂದು ಶಬ್ದವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಬಿಳೇ ಅರಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅರಿವೆಗೆ 'ಬಿಳೇ' ಎಂಬುದು ಒಂದು ಗುಣವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಶಬ್ದಗಳು ಹುಟ್ಟಬಹುದು.)

(ಹಾಗೆಯೇ ಯಾವುದಾದರೊಂದು **ಕ್ರಿಯೆ**ಯನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕಾದರೂ ಒಂದು ಶಬ್ದವು ಬೇಕೇಬೇಕು. ಉದಾ: ಪಾಚಕ. ಇಲ್ಲಿ ಪಚನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಸ್ತುಗಳೂ ಇದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತವೆ.

---

* ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಲು ಕಠಿಣವಾದದಾಗಿದೆ. ಶಬ್ದ ಅಥವಾ ಪದವು ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಕೊಡುವಾಗ ನಮ್ಮ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹಲವು ಬೇರೆಬೇರೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವದು ಶಕ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ; ಅವಶ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಅರ್ಥವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಇಂತಹ ವಿಚಾರಗಳು ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಲಾರದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ನೈ. ೩ ರಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸುವ ಪಕ್ಷದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದರ್ಪಣ ೨. ೪. ನೋಡಿರಿ. ಇದೇ ಮಾತು ಪತಂಜಲಿಯ ವ್ಯಾಕರಣ ಮಹಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಕಾರಣಗಳು ನಾಲ್ಕು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಷಷ್ಠೀ' ಎಂಬುದೊಂದು ಐದನೆಯ ಕಾರಣವನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ

ಅಡಿಗೆಯವ, ಜಿಂಕೆ, ಪಿತ್ರಾರ್ಜಿತ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವವು.)

(**ಜಾತಿಯೂ** * ಶಬ್ದಗಳ ಉದ್ಭವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಉದಾ: ಆಕಳು, ಮನುಷ್ಯ ಮೊದಲಾದವು. ಇಲ್ಲಿ 'ಆಕಳು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಯಾವುದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಕಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆಕಳ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ ಅಥವಾ 'ಆಕಳತನ'ವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.)

(ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಆಯಾ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಅರ್ಥವೇ ಏಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ **ಲೋಕರೂಢಿಯ** ಹೊರತು, ಬೇರೆಯ ಉಪಪತ್ತಿಯೊಂದೂ ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲ. ಉದಾ: ಆಕಾಶ, ಮತ್ತು, ರಾಮ, ಕೃಷ್ಣ ಮೊದಲಾದ ಅಂಕಿತನಾಮಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.)

(ಹೀಗೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ) ಶಬ್ದಗಳು ಹುಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ ಸಂಬಂಧ, ಗುಣ, ಕ್ರಿಯಾ, ಜಾತಿ ಅಥವಾ ರೂಢಿಗಳೇ ಕಾರಣವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, ಯಾವುದೇ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು (ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ) ಹೇಳಲ್ಪಡುವದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯನೂ, ಅಸಂಗನೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ ಅವನ ಸಂಬಂಧವೇ ಆಗಲಾರದು. ಅವನು ನಿರ್ಗುಣನೂ, ಅವಿಕ್ರಿಯನೂ, ಅಸಾಮಾನ್ಯನೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಗುಣವಾಗಲಿ, ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಲಿ, ಜಾತಿಯಾಗಲಿ— ಯಾವುದೂ — ಅವನಿಗೆ ಹತ್ತಲಾರದು. ಮತ್ತು ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಅವನು ಗೋಚರನಾಗದಿರುವದರಿಂದ, ಅವನು ಲೋಕರೂಢಿಗೂ ಸಿಲುಕಲಾರನು. ಹೀಗೆ ಅವನನ್ನು ಅರ್ಥವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಯಾವ ಶಬ್ದವೂ ಹುಟ್ಟಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ಅವನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ವಾಚ್ಯನಲ್ಲ.) † ॥ ೧೦೩ ॥

---

* ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ ಮೇಲೆ ೩೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗೆ ೭ನೆಯ ಮಂತ್ರದ ಮೇಲಿನ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಪೂ. ಪ:— (ಶಬ್ದವು ವಾಚಕವೆಂದೂ, ಅದರ ಅರ್ಥವು ವಾಚ್ಯವೆಂದೂ ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ) ಶಬ್ದವು ವಾಚ್ಯ-ವಾಚಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದಲೂ, (ಮತ್ತು ಆತ್ಮನು ವಾಚ್ಯ-ವಾಚಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ದಾಟಿದವನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಯಾವುದೇ) ಶಬ್ದವು ಆತ್ಮನನ್ನು (ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ) ಬೋಧಿಸಲಾರದೆಂದು (ನೀವು ಹೇಳಿದಿರಿ.) ಎಂದಮೇಲೆ ('ನಾನೆಂ'ಬ) ಶಬ್ದವಾದರೂ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂ'ಬ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವದು ಹೇಗೆ ಶಕ್ಯವಿದೆ? (ಮತ್ತು ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದೋ, ಅದು ಮೊದಲೇ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರದೊಳಗಿನ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಮಾತು. ಉದಾ: 'ತೊರಸು ನಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ತೊರಸು' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ತೊರಸಿನ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದ ಮನುಷ್ಯನೆಂ'ಬ ಅರ್ಥವಷ್ಟೇ? ಇಲ್ಲಿ 'ತೊರಸಿನ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದ ಮನುಷ್ಯನೆಂ'ಬುದು 'ತೊರಸು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ತೊರಸಿನ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದ ಮನುಷ್ಯನು' ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಮಗೆ ಮೊದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಎಂತೆಯೇ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಗೋಚರನಾಗುವದಿಲ್ಲ* ಎಂದಮೇಲೆ ಅವನನ್ನು 'ನಾನೆಂ'ಬ ವೃತ್ತಿಯು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವದೆಂದಾದರೂ ಹೇಗೆ ನಂಬಬೇಕು?)

ಸಮಾಧಾನ:— ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ:—

(ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮನನ್ನಂತೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲೇ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಆತ್ಮನು ಅಗೋಚರನು. ಹೀಗೆ) ನಿರುಪಾಯವೆಂದು,

---

* ನೈ. ಸಿ. ೩ನೇ ೧–೮೯, ೨–೩೭ ಮತ್ತು ೫೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿವೆ (೧) ಅಶಕ್ಯವಾದ ಶಬ್ದರೂಪ ಸಾಧನದಿಂದ ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದು (೨) ಶಬ್ದದಿಂದ ಗೌಣ ಅರ್ಥವು ತೋರುವಲ್ಲಿ, ಆ ಗೌಣಾರ್ಥವು ಮೊದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೇ ಆಕ್ಷೇಪದ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೦೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಅಸತ್ಯವಾದ ದಾರಿಯೊಳಗೆ ನಿಂತು ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. (ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯಾಭಾಸದಿಂದ ಕೂಡಿದ 'ನಾನೆಂ'ಬ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಿಲ್ಲೆಂಬುದು ನಿಜ. ಮತ್ತು ಆ ವೃತ್ತಿಯಾದರೂ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟ ಸುಳ್ಳುರೂಪವೇ. ಆದರೂ ನಿರುಪಾಯವೆಂದು ಆ ಸುಳ್ಳುರೂಪದ ಆಶ್ರಯದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.)

(ಇನ್ನು ನೀವು ತೆಗೆದ ಎರಡನೆಯ ಆಕ್ಷೇಪದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ- ಆ ಮಾತು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಹತ್ತುವದು ನಿಜವಿದ್ದರೂ, ಆತ್ಮನಿಗೆ ಆ ಮಾತು ಹತ್ತಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ) ಆತ್ಮನು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ಅವನನ್ನು ಗೌಣರೀತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ (ಆತ್ಮನನ್ನು ನಾವು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರಣವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದೊ, ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರುವದೋ ಅಂತಹ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳೇತಕ್ಕೆ ಬೇಕು?) ॥ ೧೮ ॥

ಪೂ. ಪ:— (ಆದರೂ 'ನಾನೆಂ'ಬ) ಶಬ್ದಕ್ಕೆ (ಆತ್ಮನೆಂಬ) ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ, (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು 'ನಾನೆಂ'ಬ ಶಬ್ದಗಳ ನಡುವೆ ವಾಚ್ಯ-ವಾಚಕ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ), ಅದು (ಎಂದರೆ 'ನಾನೆಂ'ಬ ಶಬ್ದವು) ತನಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದಿರುವ (ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ) ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿಸೀತು?

ಉತ್ತರ:— (ಹೀಗೆ ವಾಚ್ಯ-ವಾಚಕ) ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ('ನಾನೆಂ'ಬ ಶಬ್ದವು) ತನಗರ್ಥವಾಗದಿರುವ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ (ನಮಗಿರುವ) ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವದರಿಂದ, (ಆತ್ಮನನ್ನು) ಹೇಗೆ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ, ಕೇಳು:—

ಅವರವರ ಹೆಸರುಗೊಂಡು ಕರೆದೊಡನೆ, ಮಲಗಿ (ನಿದ್ರೆಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ) ಜನರು, ಬಹುಶಃ ಒಮ್ಮೆಲೇ ಎಚ್ಚರಾಗುವರೆಂದು ಲೌಕಿಕ (ವ್ಯವಹಾರ

ದೊಳಗೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.) ಅದರಂತೆಯೇ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಯಾದರೂ ಆಗುವದೆಂದು (ತಿಳಿಯಬೇಕು.) * ॥ ೧೨೫ ॥

(ಅಲ್ಲಿ ಅವರು) ದೇಹಭಾನವಿಲ್ಲದೆ ಮಲಗಿರುವವರಿಂದ, ತಮ್ಮ ಹೆಸರಿನ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ (ಅದರ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ) ಇರುವ (ವಾಚ್ಯ-ವಾಚಕ) ಸಂಬಂಧವು ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ತಮ್ಮ ಹೆಸರಿನ ಉಚ್ಚಾರವನ್ನು ಕೇಳಿ ಅವರು ಎಚ್ಚರಾಗುತ್ತಾರೆ. (ಎಂದರೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆ ಹತ್ತಿ ಮಲಗಿದಾಗ ಅವರಿಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ವಾಚ್ಯ-ವಾಚಕ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಅಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವಾಚ್ಯ-ವಾಚಕ ಸಂಬಂಧವು ತಿಳಿಯದಿದ್ದಾಗಲೂ ಅವರು ಎಚ್ಚರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ತಮ್ಮ ಹೆಸರನ್ನು **ಕೇಳಿದೊಡನೆ** ಅವರಿಗೆ ಅದರ ಅರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವಾಗುವದೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರು ಎಚ್ಚರಿದ್ದರಲ್ಲವೆ ಕೇಳುವದು? ಅವರು ಎಚ್ಚರಾದ ಹೊರತು ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಲಾರರು; ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳದ ಹೊರತು ಅದನ್ನು ಅದರ ಅರ್ಥದೊಡನೆ ಕೂಡಿಸಲಾರರು. ಹಾಗೂ ಅವರನ್ನು ಅವರ ಹೆಸರುಗೊಂಡು ಕರೆಯುವದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ಅವರು ತಮ್ಮ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥರೂಪ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ, ಅವರು ಆಗ **ಎಚ್ಚರಾಗಿಯೇ** ಇರುತ್ತಾರೆಂದೂ, ಆದುದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಹೆಸರುಗೊಂಡು ಕರೆಯುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಅನ್ನುವ ಹೊತ್ತು ಬರುತ್ತದೆ! ಆದುದರಿಂದ ಆ ಸಂಬಂಧವು ತಿಳಿಯುವ ಮೊದಲೇ ಅವರು ತಮ್ಮ ಹೆಸರಿನ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹಠಾತ್ತಾಗಿ ಎಚ್ಚರಾಗುತ್ತಾರೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಉಚಿತವು.) ಅದರಂತೆಯೇ ('ನೀನು' ಅಥವಾ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ವಾಚಕ-ವಾಚ್ಯ ಸಂಬಂಧವಿರದಿದ್ದರೂ, ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ †

---

* ಮುಂದಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿ ನೋಡಿರಿ.

† ವಾಚ್ಯ-ವಾಚಕ ಸಂಬಂಧವು ಗೊತ್ತಿದ್ದವರಿಗೇ ಮಾತ್ರ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಆಕ್ಷೇಪದ ಆಶಯವು. ಆ ತರದ ಸಂಬಂಧ ಜ್ಞಾನವು ಗೊತ್ತಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಶಬ್ದದಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂಬುದು ಸಮಾಧಾನದ ಸಾರಾಂಶವು.

‘ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ’, (ಅಥವಾ ‘ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ’) ಎಂಬ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ (ನನಗೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ.) ॥೧೦೬॥

ಪೂ. ಪ:— (ಒಳ್ಳೆಯದು. ‘ನಾನು’ ಅಥವಾ ‘ನೀನು’ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಅಜ್ಞಾನ-ಜ್ಞಾನಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಆಶ್ರಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವಾಗಿರುವದೂ ಅವನಿಗೇ; ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೊಡೆದೋಡಿಸುವ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೂ ಅವನಿಗೇ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನ ನಾಶಕವಾಗಿದೆ. ಅಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನನಾಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಮೊದಲು ಅಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದು, ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ, ಅವನ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗಿ, ಅವನು ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಎಂದರೆ ಅವನೊಳಗಿದ್ದ ಒಂದು ಧರ್ಮವು ಹೋಗಿ, ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮವು ಅವನಿಗೆ ಗಂಟುಬೀಳುವದೆಂದಂತಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ವಿಕಾರಿಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲವೇ?)

ಉತ್ತರ:— (ಇಲ್ಲ.) ಹೇಗೆಂದರೆ:—

(ನಾವು) ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಕಪ್ಪುಬಣ್ಣವಿದ್ದೆನ್ನುವೆವೋ, ಅದು (ಎಂದರೆ ಆಕಾಶವು, ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಿರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು) ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು. ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ (ತರದ) ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳೂ ಆಕಾಶದ (ನಿಜವಾದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ) ಮುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳು ಆಕಾಶವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವವೇ ಹೊರತು, ಅವುಗಳಿಂದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಏನೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯುಂಟಾಗಲಾರದು.) ಆದರೂ (ಅವು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ), ಒಂದು (ಎಂದರೆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯು) ಬಾಧ್ಯವೂ, ಮತ್ತೊಂದು (ಎಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು) ಬಾಧಕವೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ (ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳೂ) ಆತ್ಮನನ್ನು (ಎಷ್ಟೂ ಮುಟ್ಟಲಾರವೆಂದೂ, ಆದರೂ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಬಾಧಕ-ಬಾಧ್ಯವಾಗುವವೆಂದೂ) ತಿಳಿಯಬೇಕು. ॥ ೧೦೭ ॥

"ಸುಳ್ಳು ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು.." ಎಂದು ಮೇಲೆ (೧೦೪ನೆಯ ಸೂಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಕೇಳಿ, ಒಳ್ಳೇ ಆಶ್ಚರ್ಯಗೊಂಡವನಾಗಿ, ಯಾವನೊಬ್ಬನು ಒಳ್ಳೇ ಅವಸರದಿಂದ (ಕೆಳಗಿನಂತೆ) ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಮಾಡುವುದು:—**ಸತ್ಯವನ್ನು** ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವಂಥ **ಅಸತ್ಯ ಉಪಾಯವು** ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. (ಹೇಗೆಂದರೆ—ಹೊಗೆಯಿಂದ ನಾವು ಬೆಂಕಿಯ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೊಗೆಯು ಬೆಂಕಿಯ **ನಿಜವಾದ** ಗುರುತಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮಂಜಿನ ಹೊಗೆಯು ಬೆಂಕಿಯ ನಿಜವಾದ ಗುರುತಾಗಲಾರದಾದುದರಿಂದ), **ಅಸತ್ಯ** ಗುರುತಾದ ಮಂಜಿನ ಹೊಗೆಯಿಂದ (**ನಿಜವಾದ**) ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಯಾರೂ ಹೊಂದಲಾರರಷ್ಟೇ? (ಅದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಿದ್ದರೆ, ಅದರ ಸಾಧನಗಳೂ ಸತ್ಯವಿರಲೇಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವ ವೇದ, ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಗುರು, ಅದನ್ನು ಕೇಳುವ ಶಿಷ್ಯ—ಮೊದಲಾದವರೆಲ್ಲ ಸತ್ಯವಿರಲೇಬೇಕು. ಮತ್ತು 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ 'ನೀನು' ಎಂಬುದು ಆತ್ಮನನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸುವದರಿಂದ, ಅದಾದರೂ ನಿಜವಿರಲೇಬೇಕು. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ದ್ವೈತವು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲವೆಂದೇ ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು.) ॥ ೧೦೮ ॥

ಉತ್ತರ:—ಹೀಗೆ (ಎಂದರೆ ಮೇಲಿನಂತೆ) ಯಾವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೋ, ಅವನನ್ನು ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳ (ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ) ಸಮಾಧಾನಗೊಳಿಸಬೇಕು. (ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಹೊರತಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಮಾಯಾರೂಪವಾಗಿದೆ. ಒಳ್ಳೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಹತ್ತಿದರೆ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕೊಡವೂ ನಮಗೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸಿಕೊಡಬಹುದು. (ಕೊಡವು ಸತ್ಯವೋ, ಅಸತ್ಯವೋ ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದು ಸತ್ಯವಿದ್ದುದೇ ನಿಜವಾದರೆ, ಸತ್ಯದಂತೆ ಅದು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ಒಂದೇಸವನೆ ಇರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕೊಡವು ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆಗೆ ಇರದಿರುವದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಇನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ತೀರ ಅಸತ್ಯವೆನ್ನಬೇಕೇ? ಅದೂ ಸರಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬಂಜೆಯ ಮಗನಂತೆ ತೀರ ಅಸತ್ಯ

ವಾದ ವಸ್ತುವು ಎಂದೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ಆದರೆ ಕೊಡವು ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆಗೆ ಇರುವದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನು, ಅದು ಒಮ್ಮೆ ಸತ್ಯವೂ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಅಸತ್ಯವೂ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕೇ? ಅದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದು ಒಮ್ಮೆ ಸತ್ಯವಾಗುವದೋ, ಹಾಗೂ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಅಸತ್ಯವಾಗುವದೋ, ಅದು ಸತ್ಯಾ-ಸತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಆದುದರಿಂದ) ಕೊಡವು ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ; ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಒಮ್ಮೆ ಸತ್ಯವಾಗುವಂತದದೂ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಅಸತ್ಯವಾಗುವಂತದದೂ ಅಲ್ಲ. ಇವೆರಡರಿಂದಲೂ (ಎಂದರೆ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯಗಳಿಂದ) ಬೇರೆಯಾದ (ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ವಸ್ತುವೇ) ಅದು ಆದುದೆಂದು (ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನುಳಿದು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಮಾಯಾಮಯವಾಗಿಯೂ, ಎಂದರೆ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ, ಎಂತೆಯೇ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಅವು ತೀರ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ; ಆದರೂ ನಿಜವಾದುವಲ್ಲ; ಸುಳ್ಳಾಗಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾದಂತೆ ತೋರುವದೇ ಅವುಗಳ ಸ್ವಭಾವವು. ಅವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಜವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇನ್ನು 'ನಾನೆಂಬ' ವೃತ್ತಿಯಾದರೂ ಮಾಯಾಮಯ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನದೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದರೊಳಗಿನ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ, ಅದೂ ತೀರ ಸುಳ್ಳಾಗಿಲ್ಲೆಂದೂ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದುದೆಂದೂ, ಎಂತೆಯೇ ಅದು ವಸ್ತುವಿನ ಸತ್ಯನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆಯೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು.) ॥ ೧೦೯ ॥

ಹೀಗೆ ಈ ದುಷ್ಟತನದ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು (ಎಂದರೆ ಅಸತ್ಯವಾದ ಸಾಧನದಿಂದ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದೆಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು) ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಪ್ರಸ್ತುತ (ವಿಷಯಕ್ಕೇ) ಹೊರಳುವ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಮಾತೇನೆಂದರೆ— ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವರ್ಣಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರದಂತಹ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಶಬ್ದರೂಪ ವೇದವು ಅಜ್ಞಾನನಾಶಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದು ಹೇಗೆ ಶಕ್ಯವಿದೆ? (ಇದು ಹೇಗೆ ಶಕ್ಯವಿರುವದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ) ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ:—

ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೀರ ಅನಿಶ್ಚಿತ ಸ್ಥಿತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. (ಎಂದರೆ ಅದು ತೀರ ಅಸ್ಥಿರವೂ ಅನ್ಯಾಧೀನವೂ ಆಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನರೂಪನೂ, ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶನೂ, ಎಂತೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಶತ್ರು ಸ್ವರೂಪನೂ ಆದ ಆತ್ಮನೇ ಅದಕ್ಕೂ ಆಶ್ರಯವು.) ಬರೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಅಥವಾ ತೋರಿ ಕೊಳ್ಳುವದೇ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. (ಎಂದರೆ ಅದು ನಿಜವಾಗಿರ ದಿದ್ದರೂ, ನಿಜವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುವದೇ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು.) ಆದುದ ರಿಂದ, ಅದು ಮೂಗಿನ ತುದಿಯ ಮೇಲಿನ ಬಾರೆಯ ಹಣ್ಣಿನಂತೆ (ಎಂದರೆ ಮೂಗಿನ ತುದಿಯಮೇಲೆ ಬಾರೆಯ ಹಣ್ಣು ನಿಲ್ಲುವದು ಬಲು ಕಠಿಣ. ಅದು ಕೂಡಲೇ ಕೆಳಗೆ ಬಿದ್ದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು) ಏನಾದ ರೊಂದು (ಕಿರುಕುಳ) ನೆವದಿಂದಲೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ॥ ೧೧೦ ॥

ಪೂ. ಪ:— ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೀಡಾಗದೆ ನಿಶ್ಚಲನಾದ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೂ, (ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ.) ಎಂದಮೇಲೆ (ನೀವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಯುಕ್ತಿಗನುಸರಿಸಿ ಆವನಲ್ಲಿ) ಅವಿದ್ಯೆಯಿರುವ ದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲವಲ್ಲ!

ಉತ್ತರ:—(ಹೌದು. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬದು ಹಿಂದೆ ಎಂದೂ ಇದ್ದಿಲ್ಲ; ಈಗಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಇನ್ನುಮುಂದಾದರೂ ಆಗ ಲಾರದು. ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನವೇ ಹೊರಡುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಇಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಲ್ಲಿಂದ ಬಂತು?' ಎಂದು ಕೇಳು ವವರು ಇನ್ನೂ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯೊಳಗೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ಅವರ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಹುದು.)

("ನಾನು ಅಜ್ಞನಾಗಿದ್ದೇನೆ; ನನ್ನನ್ನೂ ನಾನು ತಿಳಿಯೆನು; ಎರಡನೆ ಯವರನ್ನೂ ತಿಳಿಯೆನು" ಎಂದು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಜ್ಞಾನವಿದ್ದಹೊರತು ಈ ತರದ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಬರಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಹೀಗೆ) ಅವಿದ್ಯೆಯಿರುವದೆಂದು (ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ) ಅನಿಸುವದ

ರಿಂದಲೇ, ಗೂಬೆಯ ರಾತ್ರಿಯಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಇರುವಿಕೆಯು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಸೂರ್ಯನು ಹಗಲು ಥಳಥಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಗಲು ಬೆಳಕುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದೆಂದು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಇಂತಹ ಹಗಲು ಹಗಲಿನಲ್ಲಿಯೇ ರಾತ್ರಿಯಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿರಲಾರದೆಂದು ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೂ, ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಹಗಲುಹೋಗಿ ರಾತ್ರಿಯಾಗಲಾರದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಗೂಬೆಯ ಪಾಲಿಗೆ ಹಗಲು ಹಗಲಾಗಿರದೆ ರಾತ್ರಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಹಗಲು ರಾತ್ರಿ ಹೇಗೆ?' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿಷ್ಟೇ: ಗೂಬೆಗಳು ಅದನ್ನು ರಾತ್ರಿಯೆಂದು ಅನುಭವಿಸುತ್ತವೆಂದೇ ರಾತ್ರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದರಂತೆಯೇ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿರಲಾರದೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರೂ, ಅಜ್ಞರಿಗೆ ಅದು ಅಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ತೋರುವದರಿಂದಲೇ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. *) ಇದನ್ನೇ (ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—

ಆಹಾ! ಪರಮ ಸತ್ಯವಾದ (ಆತ್ಮ) ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಹ ಲಕ್ಷಿಸದೆ, ತಾನೇ ಪರಮಾತ್ಮನಂತೆ ನಟಿಸುತ್ತಿರುವ, (ಈ) ಅವಿದ್ಯೆಯ ದಿಟ್ಟತನವಾದರೂ ಎಷ್ಟು! ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ಮೀರಲಾರರಲ್ಲ!! ॥ ೧೧೧ ॥

ಹೀಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂದು (ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದರೂ, ಆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿಜವಿರುವದೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ.) ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯ **ಕಲ್ಪನೆಗೂ** ಕೂಡ ಯಾವುದೇ ತರದಿಂದ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಎಂತೆಯೇ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:—

*** ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ೧೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿನ ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಮತ್ತು ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೩೬–೧೩೭ನೆಯ ವಾರ್ತಿಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಮೇಲೆ ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು, ಅದರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.**

(ನೋಡುವವ, ನೋಡುವಸಾಧನ, ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತು ಮೊದಲಾದ) ತ್ರಿಪುಟೀರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯಾದರೂ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟೀತು? ॥ ೧೨ ॥

ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಲ್ಲದ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವೇ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವನು (ನಮಗೆ) ಹಾಗೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದಂತೆ ಕಾಣುವ, (ಆದರೂ ಸಹ) ಯಾರಿಂದಲೂ ವಿಚಾರಮಾಡಲ್ಪಡದಿರುವ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯೊಂದರಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನು ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ:—

(ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ನಾವು) ಭಾವ (ರೂಪಗಳೆಂದು * ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ) ಅನುಮಾನ (ಅಥವಾ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಅವು) ಆತ್ಮವಲ್ಲೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಹೀಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಾದೊಡನೆ ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಏನೆಂಬುದೇ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು) ಆತ್ಮನು (ನಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೆ) ಶೂನ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. (ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದವಾಕ್ಯವು ನಮ್ಮ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು) ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ (ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂದು ಉಪದೇಶಮಾಡಿ, ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ (ಆತ್ಮನು) ಇದನ್ನು (ಎಂದರೆ ಶೂನ್ಯಭಾವವನ್ನು) ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. (ಎಂದರೆ ಮುಮುಕ್ಷುವಿನ ಮನಸಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಶೂನ್ಯಭಾವನೆಯು ನಷ್ಟವಾಗಿ, ಆತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯ ಸದ್ರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿರುವನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.) ॥ ೧೩ ॥

ಪೂ. ಪ:— (ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಭಾವರೂಪಗಳು. ಆದರೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ, ಆತ್ಮನು ದೇಹಾದಿಗಳಲ್ಲವೆಂದು

---

* ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಭಾವರೂಪವಲ್ಲ. ಅವು ಭಾವರೂಪವೆಂದು ನಾವು ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಇಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಂತೆ) ಭಾವ (ರೂಪ)ನಲ್ಲೆಂದೂ, (ಅರ್ಥಾತ್ ಅವನು) ಅಭಾವ(ರೂಪನೇ ಆಗುವನೆಂದೂ) ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ (ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಂದು ನೀವು ಹೇಳಿದಿರಿ. ಆದರೆ) ಅದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನು ಅಭಾವ(ರೂಪ)ನಲ್ಲೆಂಬುದೂ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ಏಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ? † (ಅದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ವೇದವಾಕ್ಯವೇ ಏತಕ್ಕೆ ಬೇಕು ?)

ಉತ್ತರ:— ಹೇಳುತ್ತೇನೆ, ಕೇಳು:—

ಭಾವಕ್ಕೂ ಭಾವಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಒಂದರಿಂದೊಂದು ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಭಾವರೂಪಗಳಷ್ಟೇ? ಅದರಂತೆ ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮನೂ ಭಾವರೂಪನೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಅಷ್ಟೇ ಕಾರಣದಿಂದ, ನಾವು ಬಹಳವಾದರೆ 'ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಆತ್ಮನೆಂ'ಬ ಅನುಮಾನವನ್ನು ತೆಗೆಯಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಅದರಿಂದ 'ಆತ್ಮನು ಭಾವರೂಪನಲ್ಲನೆಂ'ಬ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಎಂದೂ ತೆಗೆಯುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.) ಅದರಂತೆಯೇ (ಆತ್ಮನು) ಶೂನ್ಯನಲ್ಲೆಂಬುದು (ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಮೇಲೆ, ಅವನು ಶೂನ್ಯನೆಂದು ನಾವು ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ) ಶೂನ್ಯತ್ವವು (ಅವನ ಧರ್ಮವೆಂದೇ ನಾವು ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ) ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ, (ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ಅವನು ಶೂನ್ಯನಲ್ಲೆಂ'ದು ಮತ್ತೆ ತಿರುಗಿ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.) ೧೨೪

ಹೀಗೆ ಕೆಲಸ, (ಅದರ) ಸಾಧನ, (ಮತ್ತು) ಫಲಗಳೆಂಬ (ತ್ರಿಪುಟೀ

---

† ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ಮೊದಲು ಆತ್ಮನು ದೇಹಾದಿಗಳಲ್ಲದೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ, ಅವನು ಶೂನ್ಯನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಶೂನ್ಯನಾಗಿರುವನೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕಲಿಕ್ಕೆ ಮಹಾವಾಕ್ಯವು ಬೇಕು. ಆದರೆ ಆ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನಾದರೂ ಅನುಮಾನವೇ ಏಕೆ ಹೋಗಲಾಡದು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವು ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ವ್ಯವಹಾರ)ವನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದಾಟಿಹೋದ ಆತ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪ ಸ್ವಾರಾಜ್ಯದ ಪಟ್ಟವನ್ನು (ನಮಗೆ) ಅನುಮಾನವು ಕಟ್ಟಲಾರ ದೆಂದಮೇಲೆ:—

(ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ) ತಿಳಿಸಿಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರದಂತಹ ಅಜ್ಞಾನನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಗಾಢವಾಗಿ ಮಲಗಿದವ(ನನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತಹ) ಭಾವಾಭಾವ * (ಧರ್ಮಗಳಿಲ್ಲವನ್ನೂ) ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮೇಲಿನಂತಹ ಭಾವರೂಪ ಧರ್ಮಗಳಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅಭಾವರೂಪ ಧರ್ಮಗಳಾಗಲಿ, ಯಾವವೂ ಇಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ) ವೇದವೇ ಮಾತ್ರ ಎಚ್ಚರ ಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ॥ ೧೧೫ ॥

"ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಲ್ಲದ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವೇ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರು ವದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಶಕ್ಯವಿದೆ?"— ಎಂದು (ನೀವು ಮೇಲೆ) ಕೇಳಿದಿರಿ. ಆದರೆ ಅದು (ಎಂದರೆ ಆ ಪ್ರಶ್ನವೇ) ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

(ಅವಿದ್ಯೆಯಿರಲಾರದೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುವದು ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೋ, ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲೋ? ಎರಡೂ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನವೇ ಅಸಮಂಜಸವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ— ಜ್ಞಾನವಾಗುವ) ಮೊದಲಂತೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಲ್ಲಿಂದ ಬಂತೆಂದು ಕೇಳುವ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ **ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂದೇ** ಅವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಬಂದೇಬರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು, ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲಂತೂ (ಭೂತ, ಭವಿಷ್ಯತ್, ವರ್ತಮಾನಗಳೆಂಬ) ಮೂರು ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಜ್ಞಾನವು (ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ,) ರುವದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ (ಆಗೂ) ಈ ಪ್ರಶ್ನವೇ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ॥ ೧೧೬ ॥

ಹೀಗೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ (ವೇದ)ವಾಕ್ಯ

---

* ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದೇ ಭಾವವೆಂದೂ, ಗೋಚರವಾಗದಿರುವದೇ ಅಭಾವವೆಂದೂ ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಆತ್ಮನು ದಾಟಿರುವ ನೆಂದು ಅರ್ಥವು.

ಗಳೇ ಮಾತ್ರ ಆತ್ಮವಿಷಯಕ್ಕಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೆಲ್ಲ ಬೇರುಸಹಿತವಾಗಿ ಕಿತ್ತಿಹಾಕುವವೆಂದಮೇಲೆ:—

'ಸದ್ರೂಪನಿರುವಿ' ಎಂಬ (ಮೊದಲಾದ) ಅತ್ಯುತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ (ವೇದ) ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಜರೆದು, (ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನ ಮೊದಲಾದ) ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಯಾರು ಬಯಸುವರೋ, ಅವರು (ನಿಜವಾಗಿಯೂ) (ನಾಲಿಗೆಗೆ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯಬಹುದಾದ) ರುಚಿಯನ್ನು ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ತಿಳಿಯಬಯಸುವ (ಹುಚ್ಚುತನವನ್ನೇ ಮಾಡುವರೆಂದು ಹೇಳ ಬಹುದು.) ॥ ೧೧೭ ॥

ಹೀಗೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂ'ಬ ಸರಿಯಾದ ಮತ್ತು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ನಾಶವಾಗದಂತಹ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೂ (ಅವುಗಳಿಂದ ಯಾವ ನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ, ಮತ್ತು) ಆ ವಾಕ್ಯಗಳು ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ ವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರವೆಂದು ಯಾವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೋ, ಅವನಿಗೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ (ಎಂದರೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣ ಅಥವಾ ಸಾಧನಗಳಿಂದಲೂ) ಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದು. ಎಂತೆಯೇ (ಕೆಳಗೆ) ಹೇಳು ವದೇನೆಂದರೆ :—

('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಾಗುವ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂ'ಬ) ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಸಹ, ಅದು ಸುಳ್ಳೆಂದೂ, (ಅವಿಶ್ವಸನೀಯವೆಂದೂ) ಹೇಳಿದರೆ, (ಆತ್ಮನಬಗ್ಗೆ) ಎಲ್ಲಿಯೂ ನಂಬಿಗೆಯೇ (ಹುಟ್ಟಲಾರದು.) ಯಾಕೆಂದರೆ (ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ) ಈ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದು ಬೇರೆಯಾಗಲಾರದು. ॥ ೧೧೮ ॥

ಪೂ. ಪ:—(ನೀವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ನಿರರ್ಥಕವೆಂದೂ, ಅಪನಂಬಿಕೆಯದೆಂದೂ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದಿಗಳಾದ ನಾವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವದನ್ನು ಬರೇ

ವರ್ಣನಾತ್ಮಕವೆಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೇ, ಧ್ಯಾನಪರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕೆಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅದು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆದುದ ರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಂಬದವನು ಏನನ್ನೂ ನಂಬಲಾರನೆಂದು ನೀವು ಮಾಡಿದ ಕೋಟಿಯೂ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ.)

ಉತ್ತರ:—ಆದರೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿದ್ದ (ಸರಳವಾದ) ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ತೆರನಾಗಿ (ಅರ್ಥ) ಮಾಡುವದು ಯೋಗ್ಯವಾಗ ಲಾರದು. (ಎಂದರೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಸರಲಾರ್ಥವು ವರ್ಣನಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಮಾಡ ಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಯಾವ ಶಬ್ದವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು, ಒಂದುವೇಳೆ ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದದಂತಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ವಿಧಿಪರವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆ ಕಾರಣವೇನೂ ಹತ್ತಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿಯೇಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯವಾದ, ಸರಲವಾದ ಅರ್ಥವು ಶಕ್ಯವಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂಬ ನಿಯಮವುಂಟು. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಪರ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರಣವೇನೂ ಇಲ್ಲ.) ಯಾಕೆಂದರೆ:—

('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ) ಪದಗಳ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಸಹ (ಅದರ ಅರ್ಥವಾದ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂ'ಬ) ಜ್ಞಾನವು (ಎಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಅಥವಾ ಅನುಭವವು) ಹುಟ್ಟದೇ ಇದ್ದರೆ, ಅಲ್ಲಿ (ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕನುಸರಿಸಿದ) ಬೇರೊಂದು ವಿಧಿಯನ್ನು (ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ ವೆಂದು) ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿತ್ತು. (ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹಾಗೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವಿರುವ ಇಡೀ ಪ್ರಕರಣ ದೊಳಗೆ ಒಂದಾದರೂ ವಿಧಿಪರ ಶಬ್ದವಿರುವದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೂ ಸಹ) ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ (ವಿಧಿಪರ) ಅರ್ಥವಾಗಲಾರದು. ॥ ೧೧೫ ॥

ಮತ್ತು (ನಾವು ಈ ಮೊದಲೇ) ಹೇಳಿದ ನ್ಯಾಯವನ್ನನುಸರಿಸಿದರೆ * (ನಮಗೆ) ಬೇಕಾದ ಅರ್ಥವು (ಈ ವಾಕ್ಯದಿಂದ) ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಇನ್ನು, ಆ ನ್ಯಾಯವಾವುದೆಂದರೆ (ಕೆಳಗೆ) ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ:—

(ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ೬. ೧. ೧೫ ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ) 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ನಾಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಅರ್ಥವಾಗಲಾರವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. (ಎಂದರೆ ನಾಮರೂಪ ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರಾಣದ ವರೆಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಅನಾತ್ಮವೆಂದೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಮತ್ತು 'ನಾನೆಂ'ಬ ಅಭಿಮಾನವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದ ಮೇಲೆ, ಅದರಿಂದ ಹೊರಡುವ 'ನನ್ನದೆಂ'ಬ ಅಭಿಮಾನವೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಒಡೆಯನಾಗಿಯೂ, ಹೆಂಡಿರು ಮಕ್ಕಳು ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಅವನ ಒಡೆತನದವಾಗಿಯೂ ಇರಲಾರವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ 'ನನ್ನದೆಂ'ಬ ಅಭಿಮಾನವೇ ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಇರದ್ದರಿಂದ) ಅವನು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ತೊರೆದುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. (ಎಂದರೆ ಅವನು ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ) ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯೆಲ್ಲ (ಈ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ) ಅಳಿದುಹೋಗುತ್ತದೆ. (ಹಾಗೂ "ಮುಮುಕ್ಷುವು) ಶಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರಬೇಕೆಂ''ಬರ್ಥದ (ಬೃ. ಉ. ೪. ೪. ೨೩ ವೇದದ) ಆಜ್ಞೆಗನುಸರಿಸಿ (ಅವನ ಮನಸು ಯೋಗ್ಯರೀತಿಯಿಂದ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯುವದು. ಆದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಮುಮುಕ್ಷುವಿನಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ಅಧಿಕಾರವು ಅವನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವದು.) ॥ ೧೨ ॥

(ಆಮೇಲೆ ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದ,) ಮತ್ತು ಆತ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳಾದ ಅನ್ನಮಯ ಮೊದಲಾದ ಐದೂ (ಕೋಶಗಳನ್ನು) ಮುರಿದುಬಿಡಬೇಕು. (ಹೀಗೆ

---

* 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕರೂಪ ತರ್ಕವೆಂದು ಅರ್ಥ.

ಮಾಡಿದ ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆ) ಅದರ ಅರ್ಥವಾದ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂ'ಬ ಜ್ಞಾನವು ಆಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಎಂದ ಮೇಲೆ (ಉಪಾಸನೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳ) ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇಕೆ? ॥ ೧೨೧ ॥

(ನಾವು) ಹೀಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ, (ಎಂದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ,) ಪ್ರಮಾಣ (ಭೂತ)ವಾದ (ವೇದ) ವಾಕ್ಯವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ:—

ಯಾವ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವದರ ಸಲುವಾಗಿಯೇ (ಆ ವೇದ) ವಾಕ್ಯವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೋ, ಅಂತಹ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದಮೇಲೂ (ನಿಜವಾದ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನಿಗೆ) ಜ್ಞಾನವಾಗದಿದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದಾದರೂ ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು? ॥ ೧೨೨ ॥

ಪೂ. ಪ:— (ಆ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಾವೇನೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಮಾಣಭೂತವೇ ಸರಿ. ಆದರೂ ಅದನ್ನು ಧ್ಯಾನಪರವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕೆಂದಿಷ್ಟೇ ನಾವು ಹೇಳುವೆವು.)

ಉತ್ತರ:— (ನೀವು) ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ, (ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಳಗಿನ ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಹುದು):—

ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನದಿಂದಲೇ (ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವಾಗುವಂತಿದ್ದರೆ) ವೇದದ ಮಾತು ನಿಜವಾದುದೆಂದು ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು? (ಎಂದರೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂದು ವೇದವು ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತು, ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ನಿಜವಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ವೇದವು ಸುಳ್ಳುಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಂದು ನಂಬುವ ಪ್ರಸಂಗಬರುತ್ತದೆ.) ("ಅದೇಕೆ?) ಶಬ್ದವು (ಯಾವಾಗಾದರೂ) ಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ) ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವು ನಿಃಸಂಶಯವಾಗಿಯೂ ಬೇಕೇಬೇಕು" (ಎಂದು ಇದಕ್ಕೂ ಕೆಲವರು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೆತ್ತಬಹುದು.) ॥ ೧೨೩ ॥

ಉತ್ತರ:— (ಆದರೆ ಇದೇನು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ನೀವು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಬಹು ಸಂಶಯಾಸ್ಪದವಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವೆಂದರೆ ಬರೇ ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿ (ಅಥವಾ ಉಪಪತ್ತಿಗಳ) ಪುನರುಚ್ಚಾರಣೆಯೇ ಸರಿ. ಆದುದರಿಂದ ಇಂತಹ (ಧ್ಯಾನದಿಂದ) ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ಸಮಗೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ :—

ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಗಳು ಮೊತ್ತಮೊದಲು ನಿಜವಾದ ಅರಿವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಸದಿದ್ದರೆ, ಅವುಗಳನ್ನೇ ಪುನಃಪುನಃ ಉಚ್ಚಾರ ಮಾಡುವದರಿಂದ ಹೊಸದೇನಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ? ॥ ೧೨೪ ॥

ಪೂ. ಪ:— (ಅದೇಕೆ ಸ್ವತಃ ಶ್ರೀ ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರೇ ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳ* ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧ನೆಯ ಪಾದದ ೧ನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಆವೃತ್ತಿರಸಕೃದುಪದೇಶಾತ್' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಎಂದರೆ ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಗಳ ಅಭ್ಯಾಸರೂಪ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂದು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ, ಧ್ಯಾನದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುವದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೇ ಸರಿ!)

ಉತ್ತರ:— ಒಳ್ಳೆಯದು. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಧ್ಯಾನದ ಹೊರತು ನಿನ್ನ ಪ್ರಾಣವೇ ಉಳಿಯದಂತಿದ್ದರೆ, ಆ ಧ್ಯಾನವು ಶ್ರವಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು (ನಾವು) ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. (ಎಂದರೆ ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು ಅಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೇಳಿದುದರ ಉದ್ದೇಶವೇ ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ಅವರೇನೂ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಾಕ್ಯವೇ ಆವಶ್ಯಕವೆಂಬದು ಅವರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ದಡ್ಡರಿಗೆ ಆ ವಾಕ್ಯವು ಒಮ್ಮೆಲೇ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಅಂಥವರು ಬೇಕಾದರೆ ಪುನಃ ಪುನಃ ಶ್ರವಣವನ್ನೂ, ಮನನವನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಈ ತರದ ಶ್ರವಣಮನ

---

* ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವೊಂದೇ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಬರೆದ ಗ್ರಂಥ ವೇದವ್ಯಾಸರೇ ಇದರ ಕರ್ತೃವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯುದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ನಾದಿಗಳ † ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ, ವಾಕ್ಯವನ್ನರಿಯುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಅವರಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಾಕ್ಯದ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಅವರಿಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ, ಅವರು ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿ, ಅದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಪಡೆದು ಮುಕ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅಂತೂ ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲಿಂದ, ಮೋಕ್ಷದಾಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವೇನೂ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು; ಅದು ಮಹಾವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಆಗತಕ್ಕದ್ದು. ಧ್ಯಾನವು ಆವಶ್ಯಕವಿದ್ದರೆ, ಅದು ಶ್ರವಣಮನನಾದಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ:—

(ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಗಳ) ಪುನರುಚ್ಚಾರರೂಪ (ಧ್ಯಾನವು ಬೇಕೇಬೇಕೆಂಬ) ನ್ಯಾಯವನ್ನು (ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ) ಶ್ರವಣಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಬಹುದು. (ಎಂದರೆ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳುವ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು, ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಅಭ್ಯಾಸವು ಬೇಕು; ಆದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ– ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಯೋಗ್ಯತೆ ಬರಬೇಕೆಂದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಮ್ಮೆಲೇ ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ.) ಅಲ್ಪವಾಗಿಯೂ, ಅರ್ಧವಾಗಿಯೂ ಕೇಳಿದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಕೇಳಿ ಅದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ॥ ೧೨೫ ॥

ಪೂ. ಪ :—(ಆದರೂ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬವನ್ನು ಧ್ಯಾನಪರವಾಗಿಯೇ ಅರ್ಥಮಾಡುವದು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕೆಳಗೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಮುಮುಕ್ಷುವು ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ತೊರೆದು ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗಬೇಕೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಏಕೆ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗಬೇಕು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಧ್ಯಾನಪರವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಸರಿಯಾಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ವೇದದ ಆಜ್ಞೆ

† ಈ ಶಬ್ದಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಿಗಾಗಿ ಪಂಚದಶಿಯ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಯಿದ್ದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಒಂದೇಸಮನೆ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ಮನುಷ್ಯ ನಿಗೆ ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವು ಸಿಗದ್ದ ರಿಂದ, ಅವನು ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗ ಬೇಕೆಂದು ಇದರಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವೇದವು) ಧ್ಯಾನದ ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯದೇ ಹೋದರೆ, ಬೌದ್ಧ ಮೊದಲಾದ (ನಾಸ್ತಿಕರ) ಆಚರಣೆಯಂತೆ ನಿಮ್ಮ ಪರಮಹಂಸ (ಸಂನ್ಯಾಸದ) ಆಚರಣೆಯೂ ವೇದವಿಹಿತವಾಗಿಲ್ಲೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು (ಪರಮಹಂಸ ಸಂನ್ಯಾಸವೇ ವೇದವಿಹಿತವಾಗಿಲ್ಲೆಂದ ಮೇಲೆ, ಆ ಆಶ್ರಮ ವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರಮಾಡಿ ಭ್ರಷ್ಟನಾದವನು) ಆರೂಢಪತಿತನಾಗುವನೆಂಬದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು (ಸಂನ್ಯಾಸವೇ ವೇದವಿಹಿತವಾಗಿಲ್ಲೆಂದ ಮೇಲೆ) ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂಬದಾದರೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ, ಆ ವಾಕ್ಯವು ಧ್ಯಾನಪರವಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ, ಇವೆಲ್ಲ ದೋಷಗಳು ಒದಗುವದರಿಂದ, ಅವುಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ, ಆ ವಾಕ್ಯವು ಧ್ಯಾನವನ್ನೇ ಹೇಳಿಕೊಡುವದೆಂದು ನಂಬುವದೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವು.)

ಉತ್ತರ— ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನಂದರೆ :—

'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ದಕ್ಕಾಗಿ (ಶ್ರವಣಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು) ವೇದದ ಆಜ್ಞೆಯಿರುವ ದೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, (ನೀವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಧ್ಯಾನವಿಧಿ) ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬರುವ ದೋಷಗಳೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ. (ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಆರು ನೀನೆಂದು ವಿಚಾರಿಸು' ಎಂದು ಹೇಳುವ ವೇದದ ಆಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿಯೇ, 'ಆ ವಿಚಾರಣೆ ಗಾಗಿ ಸರ್ವಕರ್ಮ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಮಾಡೆಂ'ಬ ಆಜ್ಞೆಯೂ ಅಡಕವಾಗಿ ರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು) * ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿದಲ್ಲಿ (ನೀವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ) ದೋಷಗಳುಂಟಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ॥ ೧೨೬ ॥

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೆಂಬ ಗ್ರಂಥದೊಳಗೆ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಕೊನೆಗಂಡಿತು.

ಓಂ ತತ್ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮಾರ್ಪಣಮಸ್ತು ॥

---

* ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೨೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಓಂ

ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ

ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

ಉಪಸಂಹಾರ

I

ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ

ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿಯೂ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನೇ, ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಈಗ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ॥ ೧ ॥

ಯಾಕೆಂದರೆ (ಹೀಗೆ) ಸಾರಾಂಶ (ರೂಪದಿಂದಲೂ), ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಮಾತು ಹರಿತಾದ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರ ಮನಸಿನೊಳಗೂ, ಮಸಕಾದ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರ ಮನಸಿನೊಳಗೂ (ಕೂಡಿಯೇ ಸಹಜವಾಗಿ) ನಡುತ್ತದೆ. ಎಂತೆಯೇ (ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿ) ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ॥ ೨ ॥

ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ (ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ, ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ), ಅವು ಆತ್ಮವೆಂದೂ, ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ (ಎಂದರೆ 'ನಾನೆಂ'ದೂ, 'ನನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುದೆಂ'ದೂ, ಎರಡು ತೆರನಾಗಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.) ಈ ಮಾತು (ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ, ವ್ಯವಹಾರಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲದೃಷ್ಟಿಯವರಿಗೂ ಸಹ ಗೊತ್ತಿರುವ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಇನ್ನು, ಇವೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮವಸ್ತುವೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದು, ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ,

ತನಗಾಗಿಯೇ ಇರುವಂತಹ ವಸ್ತುವೆಂದೂ), ಅನಾತ್ಮವು ಮಾತ್ರ ಯಾವಾಗಾದರೂ (ಆತ್ಮನನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಅವನ) ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಇರುವಂತಹದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ತ್ರಿಪುಟೀರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದಷ್ಟೇ? ಅದರಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವ ಕರ್ತೃವಾದವನೇ 'ನಾನೆಂ'ದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಯಾವಾಗಾದರೂ ತ್ರಿಪುಟಿಯೊಳಗಿನ ಕರ್ತೃವು; ಅವನು ಎಂದೂ ಕರ್ಮವಾಗಲಾರನು. ಆದರೆ ಅನಾತ್ಮವು ಎಂದಾದರೂ ತ್ರಿಪುಟಿಯೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವದು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಸಹ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕರ್ತೃವಿನ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕರ್ತೃವಿದ್ದ ಹೊರತು ಕರ್ಮವೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬರಲಾರದು. ಕರ್ಮವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೂ ಸಹ, ಅದು ಯಾರಿಗೆ ಕರ್ಮವಾಗಿರುವದೋ ಅಂತಹ ಕರ್ತೃವೊಬ್ಬನು ಇದ್ದೇ ಇರುವನೆಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮವು ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೂ ಸಹ, ಆತ್ಮನಿದ್ದೇ ಇರುವನೆಂದು ಮೊದಲು ಸಮ್ಮತಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಇನ್ನು, ಹೀಗೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವದೇ ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವೋ ಹೇಗೆಂಬದು, ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಏನೇ ಇರಲಿ, ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಆತ್ಮನಿದ್ದ ಹೊರತು ಅನಾತ್ಮವು ತೋರುವದೂ ಸಹ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) * ॥ ೩ ॥

(ಮತ್ತು ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ) ದೇಹದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ (ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ದೇಹದ ಹೊರಗಿರುವ) ವಸ್ತುವೂ ಅನಾತ್ಮವೆಂಬದು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ

* ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ; ಅವನಿಂದಲೇ ಉಳಿದುದೆಲ್ಲರ ಸಿದ್ಧಿಯು. 'ನಾನು ಇಲ್ಲೆಂ'ದು ಯಾವನೂ ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವು ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೂ, ಅದು ಅರಿಯುವ ಆತ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಸರಿ. ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದ ೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಮತ್ತು ೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೯ನೆಯ ನುಡಿಯನ್ನೂ, ಅದರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನೂ ನೋಡುವದಲ್ಲದೆ, ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದೊಳಗೆ 'ಜೇತನವಾದ'ವೆಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಲೇಖವನ್ನೂ ಓದಿರಿ.

ವಾಗಿದೆ. (ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.) ಮತ್ತು (ತ್ರಿಪುಟಿ ಯೊಳಗೆ) ಅರಿಯುವ (ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವವನೇ ನಮ್ಮ) ಆತ್ಮನೆಂಬದಾದರೂ (ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾಗಿದೆ.) ಆದರೆ (ಇವೆರಡರ) ನಡುವೆ ಇರುವ (ವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ) ಸಂಶಯ ಬರುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾ ದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ— ಇವು ಆತ್ಮವೋ, ಅನಾತ್ಮವೋ ' ಎಂದು— ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂತೆಯೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ॥ ೪ ॥

(ಆಮೇಲೆ) ಇವುಗಳ (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಭೂತ) ವಿಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಗಳಾವವೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. (ಹೀಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡಹತ್ತಿದರೆ, ಚೈತನ್ಯ ಅಥವಾ ಅರಿಯುವಿಕೆಯು ಆತ್ಮಧರ್ಮವೆಂದೂ, ಜಡತ್ವ ಅಥವಾ ಅರಿಯಲ್ಪಡುವಿಕೆಯು ಅನಾತ್ಮಧರ್ಮವೆಂದೂ ಮೊದಲು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ.) ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ, ಹೊಗೆಯ (ಗುರುತಿನ ಮೇಲಿಂದ) ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಊಹಿಸುವಂತೆ, (ಸ್ಥೂಲದೇಹದಿಂದ ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು) ಬುದ್ಧಿಯ ವರೆಗೆ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ (ಅನಾತ್ಮದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಸಿಕ್ಕುವವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ), ಪಂಡಿತನಾದವನು ಅವೆಲ್ಲವೂ ಅನಾತ್ಮವೆಂದೇ ಅನುಮಾನ ದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ॥ ೫ ॥

(ಮೇಲೆ ೪ನೆಯ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ, ನಡುವಿನ ವಸ್ತುಗಳಾದ ದೇಹ ಮೊದ ಲಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಶಯ ಬರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದೆವು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಸಂಶಯ ಬರಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ):—

ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವು ' ಇದು ' ಎಂದೇ ಮಾತ್ರ (ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಡು ತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಅದು ಯಾವಾಗಾದರೂ ಅನಾತ್ಮವಾದ ಕರ್ಮವೇ ಆಗಿರು ತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ) ಅರಿಯುವವನೂ ಸಹ ' ನಾನು ' ಎಂದೇ ಮಾತ್ರ (ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ ಅವನು ಯಾವಾಗಾದರೂ ಆತ್ಮವಾದ ಅರಿಯುವ ಕರ್ತೃವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ.) ಆದರೆ ದೇಹದ (ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ) ಇವೆರಡೂ ಕೂಡಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ದೇಹವು ಒಮ್ಮೆ ಅರಿಯುವ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವಂತೆಯೂ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ

ಕರ್ಮವಾಗಿರುವಂತೆಯೂ— ಎರಡೂ ತೆರನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ‘ನನ್ನ ಈ ದೇಹವು’ ಎಂಬಲ್ಲಿ ದೇಹವು ಕರ್ಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ‘ನಾನು ಮನುಷ್ಯನಾಗಿದ್ದೇನೆ’, ಅಥವಾ ‘ನಾನು ಕೆಂಪಾಗಿದ್ದೇನೆ’ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವ ‘ನಾನು’ ಎಂಬದು ದೇಹವನ್ನೇ ತೋರಿಸುವದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಹೀಗೆ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸು * ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳೆರಡೂ ಕಂಡುಬರುವದರಿಂದ, ಅವು ಆತ್ಮವೋ, ಅನಾತ್ಮವೋ ಎಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರದೆ) ಜನರು ಮೋಹಗೊಳ್ಳುವದು ಸಹಜವಿದೆ. ಆದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ.) ॥ ೬ ॥

ಪೂ. ಪ:—ಕುದುರೆ ಮತ್ತು ಕೋಣಗಳೆಂದು (ಮೊದಲಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ) ಆತ್ಮವೆಂದೂ, ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ ವಿಭಾಗಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ (ಕಾರಣವೇನು?) ಯಾವ ಉಪಪತ್ತಿ ಅಥವಾ ಯುಕ್ತಿಗನುಸರಿಸಿ (ಈ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಮಾಡುವಿರಿ?)

ಉತ್ತರ:—ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ:—

ಅನಾತ್ಮದಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿಂಗಡಿಸಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಈ ಮೊದಲೇ (ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕರೂಪ) ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿರುವೆವು. (ಆ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತ ಹೋಗಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿಂದ ನಾವು ಕೊನೆಗೆ ಅಹಂಕಾರ ಅಥವಾ ‘ನಾನೆಂ’ಬ ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟುವೆವು. ಆದರೆ ದೇಹಾದಿಗಳಂತೆ ಅದೂ ಸಹ ‘ಇದು’ ಎಂಬ ಅನಾತ್ಮಭಾಗದಿಂದಲೂ, ‘ಇದಾ’ಗದಿರುವ ಆತ್ಮಭಾಗದಿಂದಲೂ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ) ಅದೇ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದಲೇ ಅದರೊಳಗಿನ ‘ಇದು’ ಎಂಬರ್ಥದ ಭಾಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, (ಉಳಿದುದೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು.) ॥ ೭ ॥

---

* ಇಂದ್ರಿಯವೂ ಒಮ್ಮೆ ಅರಿಯುವ ಕರ್ತೃವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ ಕರ್ಮವಾಗಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಮನಸು ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.

(ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳ) ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೆ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ, ಹೊರಗಿಲ್ಲದವನಾಗಿಯೂ, ಒಳಗಿಲ್ಲದವನಾಗಿಯೂ ಇರುವ, (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಒಳಗಿನದೆಂಬದೂ ಇಲ್ಲ ; ಹೊರಗಿನದೆಂಬದೂ ಇಲ್ಲ. ಇಂಥವನ,) ಮತ್ತು (ನಮ್ಮ) ಒಳಗಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮನ (ಸರಿಯಾದ) ಜ್ಞಾನವನ್ನು 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ ' ಎಂಬ (ವಾಕ್ಯದಿಂದ) ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ॥ ೮ ॥

ಹಾಗಾದರೆ, ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ರೀತಿಯಾವುದು, ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳೇ ಎಂದು ಉತ್ತರಕೊಡಬಹುದು :—

(ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸು, ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವೆಂದು ನಾವು ನಂಬಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ನೋಡಿದರೆ), ' ಇದು ' ಎಂದು (ಕರ್ಮವಾಗುವ) ವಸ್ತುವೆಲ್ಲ (ಆತ್ಮವಾಗಲಾರದೆಂದೂ, ಎಂತೆಯೇ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೇಹಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ) ತೊರೆದು ಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಹೀಗೆ ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೊರೆದುಬಿಟ್ಟ ಮುಮುಕ್ಷುವು "ಹಾಗಾದರೆ ನಾನು ಯಾರು? " ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟಮೇಲೆ ಉಳಿಯುವದಾದರೂ ಏನು ? ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೊರೆಯುವದೆಂದರೆ) ನನ್ನನ್ನೇ— ನನ್ನ ಆತ್ಮನನ್ನೇ— ತೊರೆಯುವದೇ ಸರಿ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅನಾತ್ಮಗಳೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ (ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ) ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ನನ್ನ ಆತ್ಮವನ್ನಂತೂ ನಾನು ತಿಳಿಯಲಾರೆನು " ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ (ಸಂಭವವಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಅವನ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದು ' ಅದೇ ನೀನಾಗಿರುವಿ ' ಎಂದು ಅವನಿಗೆ ಅವನ ನಿಜವಾದ ರೂಪದ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ.)* ॥೯॥

ಪೂ. ಪ :— ದೇಹದಿಂದ ಮೊದಲುಮಾಡಿ ಬುದ್ಧಿಯವರೆಗಿನದೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು (ಅನುಮಾನ) ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಚನ್ನಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯವಾದ ಮೇಲೆ (ಕೆಲಸವೇ ಬಗೆಹರಿದಂತಾಗುವದಿಲ್ಲವೇ ? ಆದುದರಿಂದ ಆಮೇಲೂ

* ನೈ. ಸಿ. ಯ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಸಹ 'ನಾನು ಯಾರೆಂ'ದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಗೋಜಿಗೆ ಮುಮುಕ್ಷುವು ಏಕೆ ಹೋಗಬೇಕು?) ಅವನ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಇಚ್ಛೆಯು ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ಏಕೆ ತೃಪ್ತವಾಗುವದಿಲ್ಲ?

ಉತ್ತರ :— (ಏಕೆಂದರೆ, ಹೇಳುತ್ತೇನೆ,) ಕೇಳು :—

(ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ) ಅನಾತ್ಮದಿಂದ (ಬೇರೆಯಾದ ನಮ್ಮ) ಅಂತರಾತ್ಮನು ಯಾರೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯು ಶಾಂತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ದೆವ್ವಬಡಿದ ಮನುಷ್ಯನ ಹಾಗೆ ಅವನ 'ಮನಸು ತೂಗಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರ! ಅದರಿಂದ ಅವನು ಮೋಹಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (ಎಂದರೆ ದೇಹಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಆತ್ಮವಲ್ಲೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾದರೂ, ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಯಾರಿಗೂ ಸಮಾಧಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ದೇಹಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಆತ್ಮವಾಗದಿದ್ದರೆ, ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಉಳಿದೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಉತ್ತರವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲವು ಮುಮುಕ್ಷುವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟಿರುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವವರೆಗೆ ನಮ್ಮ ಮನಸು ಸಂಶಯದಿಂದಲೂ, ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದಲೂ ಕಳವಳಪಡುತ್ತಿರುವದೇನೂ ತಪ್ಪಲಾರದು.) ॥ ೧೦ ॥

ಪೂ. ಪ:— (ಆದರೆ ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ) ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪನೂ (ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನೂ) ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು ಅವನು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ– ಸ್ವರೂಪನೇ– ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವನು ಎಂದಾದರೂ ತೀರ ಸಮೀಪನೇ– ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನೇ– ಇರುತ್ತಾನೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿರುವದೆಂಬದೇ ಸಂಭವನೀಯವಲ್ಲ. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವದು ನಮ್ಮಿಂದ ದೂರಾಗಿರುವದೋ, ಮತ್ತು ಯಾವದು ಕತ್ತಲೆಯೊಳಗಿರುವದೋ, ಅಂತಹದನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಛೆಯಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತನೂ, ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ದೇಹಾದಿಗಳನ್ನು ತೊರೆದ ಮೇಲೂ, ಆತ್ಮವಿಷಯಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಶಾಂತವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಏಕೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ?)

ಉತ್ತರ:— (ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನನುಸರಿಸುವ) ಪೂರ್ವ ದಲ್ಲಿ (ತಾನು) ಯಾವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಗಳಿಂದ ದೇಹಾದಿಗಳೇ) ಆತ್ಮವೆಂದೂ, ಮತ್ತು (ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕರೂಪ ಅನುಮಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಅದೇ ದೇಹಾದಿಗಳೇ) ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ ನೋಡು ತ್ತಾನೋ, (ಅಂತಹ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ), ' ನೋಡುವಿ ಕೆಯನ್ನೇ ನೋಡುವವನಾದ ' (ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ) ಆತ್ಮನನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. (ಎಂದರೆ ದೇಹಾದಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಅನುಭವಿಸುವಂತೆ, ಆತ್ಮನನ್ನಾದರೂ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವಾದಮೇಲೆ ಸಹ ಅದೇ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಅನುಭವಿಸ ಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಆತ್ಮನು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲವು ಆಗೂ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ.) ॥ ೧೧ ॥

ಪೂ. ಪ:—ಆದರೆ ಬಹಿರ್ಮುಖವಾಗಿ ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನರಿ ಯುವ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳ ಅನಾತ್ಮವನ್ನರಿಯುವಂತೆ, ಆತ್ಮನನ್ನಾದರೂ ಏಕೆ ಅರಿಯಲಾರವು ?

ಉತ್ತರ:—ಏಕೆಂದರೆ:—

(ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯವು ಯಾವ ಮಹಾಭೂತದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದೋ, ಆ ಮಹಾಭೂತದ ಗುಣಗಳನ್ನೇ ಮಾತ್ರ ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯು ಆ ಇಂದ್ರಿ ಯಕ್ಕಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಶಬ್ದವು ಆಕಾಶಗುಣವು. ಅದನ್ನು ಆಕಾಶದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಿವಿಯು ಮಾತ್ರ ಅರಿಯುತ್ತದೆ. ಗಂಧವು ಪೃಥ್ವಿಯ ಗುಣವು. ಅದನ್ನು ಪೃಥ್ವಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮೂಗು ಮಾತ್ರ ಅರಿಯುತ್ತದೆ. ಆದುದ ರಿಂದ) ಕಣ್ಣು ಶಬ್ದವನ್ನರಿಯಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಶಬ್ದವೇ ಗುಣ ವಾಗಿರುವ ಆಕಾಶವು) ಅದರ ಘಟಕದ್ರವ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. * ಅದರಂತೆಯೇ (ಮನಸ್ಸೂ ಕೂಡ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುವದೇ ಹೊರತು

* ಮೇಲೆ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ ಇದೇ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿ ರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಆತ್ಮದಿಂದಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ) ಭೌತಿಕವಾದ ಮನಸಿನ ವೃತ್ತಿಯು ಆತ್ಮನನ್ನರಿಯಲಾರದು. (ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಮನಸು ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ತಿಳಿಯಬಲ್ಲದಲ್ಲದೆ, ಆತ್ಮನನ್ನರಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) ॥ ೧೨ ॥

(ಹೀಗೆ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ (ಆತ್ಮನು) ಏಕೆ ಗೋಚರನಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು, (ಆ ಪ್ರಮಾಣಗಳ) ಸ್ವಭಾವವೇನೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ (ನೋಡಿ) ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟೆವು. ಇನ್ನು, ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ (ಆತ್ಮ) ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವವೇನಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಿದರೂ, (ಇದೇ ಮಾತು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ):—

ಹುಟ್ಟಿಸಾಯುವ ಸಾವಿರಾರು ಬುದ್ಧಿವಿಕಾರಗಳಿಗೆ (ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ) ಆತ್ಮನು ಎಡೆಬಿಡದ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. (ಮನುಷ್ಯ ನೋಡುವ ಕರ್ತೃವು ತನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಂತಃಕರಣದ ಸಹಾಯದಿಂದ ನೋಡಬಲ್ಲನು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ನೋಡುವ ಕರ್ತೃವಿನ) ತೀರ ಒಳಗಿರುವ (ಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ) ಅಂತಃಕರಣವು ಅವನನ್ನು ಎಂದೂ ನೋಡಲಾರದು. ॥ ೧೩ ॥

ಪೂ. ಪ:— (ಒಳ್ಳೆಯದು. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವೆಂಬ) ವಿವೇಕಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಯಾರಿಗಾಗುತ್ತದೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುವಿರಿ? ಆತ್ಮನಿಗೋ, ಅನಾತ್ಮನಿಗೋ? ಆತ್ಮನಿಗಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, (ಅವನು ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವನೆಂದಂತಾಯಿತು. ಆದರಿಂದ) ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಏನೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಗಳಿಲ್ಲವೆಂಬದು ಸುಳ್ಳಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೇ (ಈ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ), ಅದು ಜಡವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದ ಸಂಬಂಧವಾಗಲಾರದೆಂದು (ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನವು ಬಲು ತೊಡಕಿನದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮ್ಮ ಉತ್ತರವೇನು?)

ಉತ್ತರ:— (ಇದರ ಉತ್ತರವನ್ನು ನಾವು ಈ ಮೊದಲೇ ೩ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೯ನೆಯ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಅಲ್ಲಿ) ಸುಡುವಿಕೆ-ಸುಡಲ್ಪಡುವಿಕೆಗಳೆರಡೂ (ಸುಡುತ್ತಿರುವ) ಒಂದೇ (ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ತುಂಡಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ) ಕೂಡಿರುವವೋ, (ಹಾಗೆಯೇ ಜಡವಾದ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯವಾದ ಮನಸ್ಸು, ಚೈತನ್ಯರೂಪ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತೃವಾದ ಆತ್ಮನೊಡನೆ ಸಂಬದ್ಧವಾದಾಗ, ಜ್ಞಾತೃವಾಗಿಯೂ ಜ್ಞೇಯವಾಗಿಯೂ-ಎರಡೂ-ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುವದೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಅದೇ ಉತ್ತರವನ್ನೇ ನಿಮ್ಮ ಈ ಪ್ರಶ್ನಕ್ಕಾದರೂ ಕೊಡಬಹುದು. ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣವು ಜಡವಾಗಿದ್ದರೂ, ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಅದು ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದರೂ ಐಕ್ಯರೂಪ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆತ್ಮನದೇ ಆಗಿರುವ ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯು ಆ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಏನೂ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮನೋವಿಕಾರರೂಪ ಜ್ಞಾನವು ಮನಸ್ಸಿನದೇ ಎಂಬುವದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವ ಚೇತನಭಾಗವು ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನದಾಗಿದ್ದರೂ, ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಅದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.) ಯಾವ ಬುದ್ಧಿ (ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣವು) ಅನಾತ್ಮವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ, ಆತ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಯೋ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಈ ವಿವೇಕ (ಜ್ಞಾನವು) ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. (ಆದರೂ) ಅದು (ತನಗೆ ಜನನವಿತ್ತ) ಅಂತಃಕರಣವನ್ನೇ, ಬಾಳೆಯಕಾಯಿಯು ಬಾಳೆಯ ಗಿಡವನ್ನೇ ಕೊಲ್ಲುವಂತೆ, ಕೊಲ್ಲುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಬಾಳೆಯ ಕಾಯಿಗಳ ಗೊಂಚಲು ಬಾಳೆಯ ಗಿಡವನ್ನೇ ಸೀಳಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಗೊಂಚಲವು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದರೆ ಬಾಳೆಯ ಗಿಡದ ಮರಣ ಬಂದಂತೆಯೇ ಸರಿ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮುಂದೆ ಅದು ಬಹು ದಿವಸ ಬದುಕಿಕೊಂಡಿರಲಾರದು. ಹಾಗೆಯೇ, ಅಂತಃಕರಣದೊಳಗೇ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವುಂಟಾದರೂ, ಅದು ಅಂತಃಕರಣ ಮೊದಲಾದ ದ್ವೈತರೂಪ ಅನಾತ್ಮವನ್ನೆಲ್ಲ ನಾಶಪಡಿಸುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) ॥ ೧೪ ॥

(ಆದರೆ ಈ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವೂ ಸಹ ಅಜ್ಞಾನಭೂಮಿಕೆಯೊಳಗಿನದೇ ಸರಿ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವೆಂಬ ದ್ವೈತವು ಅಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಪರಮಾರ್ಥವು ಸಿಕ್ಕುವದೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಲಾಗದು. ಹೀಗೆ ಈ ವಿವೇಕವಾದರೂ) ಅಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಅದೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ (ಮುಮುಕ್ಷುವು) :—

(ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕರೂಪ) ಅನುಮಾನದ ಬೆಳಕಿನಿಂದ (ದೇಹಾದಿ) ಅನಾತ್ಮವನ್ನೆಲ್ಲ ತೊರೆದುಹಾಕಿದವನಾದರೂ, (ಅನಾತ್ಮರೂಪ) ಸಂಸಾರವು ಇದ್ದೇಯಿರುವದೆಂದೂ, (ಅದರಿಂದ ತಾನು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವೆನೆಂದೂ) ತಿಳಿದುಕೊಂಡೇ (ಆ) ಸಂಸಾರದಿಂದ ತನಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾನೆ! (ಆದರೆ ಇದು ಹುಚ್ಚುತನವೆಂಬದು ಮೇಲೆಯೇ ಕಾಣುವಂತಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನು ಯಾವ ಸಂಸಾರದಿಂದ ತನಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೋ, ಆ ಸಂಸಾರವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾನೆ. * ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವದಂತೂ ಶಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಬರೇ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಲದು; ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ, ಮುಂದೆ ವೇದವಾಕ್ಯದ ಸಹಾಯವೂ ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.) ॥ ೧೫ ॥

ಹೀಗೆ ಅನಾತ್ಮವಾದ (ಅಂತಃಕರಣ)ದಲ್ಲಿಯೇ, ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ (ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ) ಹುಟ್ಟುವ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರೂಪವಿವೇಕವು, ಕಂಬದ ಬಗ್ಗೆ (ಇದೇನು ಕಂಬವೋ, ಮನುಷ್ಯನೋ, ಎಂದುಂಟಾಗುವ) ಸಂಶಯಜ್ಞಾನದಂತೆ (ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಇರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.) ಯಾಕೆಂದರೆ ಬಿಸಿಲುಗುದುರೆಯೊಳಗಿನ ನೀರಿನ ಜ್ಞಾನದಂತೆ, (ಈ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿನ) ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯದ್ದರಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ (ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—

---

* ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಬೀಜದಂತಿರುವ (ಅಜ್ಞಾನದೊಳಗೇ ನಿಂತುಕೊಂಡಿರುವ ಮುಮುಕ್ಷುವು), ಸಂಸಾರವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ (ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕ) ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಆದುದರಿಂದ ಅವನ ಸ್ಥಿತಿಯು, ತನ್ನ ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು) ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದಲೆ ಬೇಟೆಗಾರರ ಕೈಯೊಳಗಿಂದ ತನ್ನ) ಮರಣವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಯಸುವ ಮೊಲದಂತೆ (ಆಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) † ॥ ೧೬ ॥

ಈ ಮಾತಿಗೆ ಪುಷ್ಟಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು (ಕೊಡಬಹುದು):—

ಈ ಮಾತನ್ನೇ ಕುರಿತು ವೇದವು (ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ) ಬಲು ಚನ್ನಾಗಿ (ದೃಷ್ಟಾಂತಪೂರ್ವಕವಾಗಿ) ವಿವೇಚನೆಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. (ಉದಾ: ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತಿನ ೧. ೬ ರಲ್ಲಿ) 'ಯಾವ (ಆತ್ಮನನ್ನು) ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಲಾರನೋ' ಎಂದು ನಿಃಸಂಶಯವಾಗಿ (ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.) ಮತ್ತು (ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ೩. ೪. ೨ ರಲ್ಲಿ) 'ನೋಡುವಿಕೆಯನ್ನೇ (ನೋಡುವವನಾದ ಸಾಕ್ಷೀ ಆತ್ಮನನ್ನು ನೋಡಲಾರಿ') ಎಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ (ಇದೇ ಮಾತೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.) ॥ ೧೭ ॥

(ಆದುದರಿಂದ) ಹೀಗೆ (ದೇಹ ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು) ಬುದ್ಧಿಯವರೆಗೆ–ಎಲ್ಲವನ್ನೂ (ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ತೊರೆದುಬಿಟ್ಟು), 'ಹಾಗಾದರೆ ನಾನು ಯಾರು?' ಎಂದು ಕಳವಳಗೊಳ್ಳುವ (ಮುಮುಕ್ಷು) ವನ್ನು ಕುರಿತು, ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗದಿರುವ (ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು) ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ವೇದವು 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' (ಎಂದು ಬೋಧಿಸಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ.) ॥ ೧೮ ॥

ಹೀಗೆ ಇದು ಹೋದ ಮೂರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಸಾರಾಂಶವಾಯಿತು.

---

† ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿ ಹಾಲುಕುಡಿಯುವ ಬೆಕ್ಕು ಸುಜ್ಞರಾದ ಎಲ್ಲ ವಾಚಕರಿಗೆ ಪರಿಚಿತವಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಕು.

II

ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರೇ ಆಧಾರ.

ವೇದಾಂತವು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ಮಾತು ನ್ಯಾಯಪೂರ್ಣವೂ, (ವಿಚಾರಪೂರ್ಣಬುದ್ಧಿಗೆ ಒಪ್ಪುವಂತಹದೂ) ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಗುರುಗಳ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ (ಸುಲಭವಾಗಿಯೇ) ಸಿಕ್ಕುವಂತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅದು ಸತ್ಯದ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ (ರೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ) ಆಚಾರ್ಯರ ಸಮ್ಮತಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವರೆಂಬಿಷ್ಟೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತ್ವ ಬರಬೇಕಾಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವ ಮಾತು ತೀರ ಸ್ಪಷ್ಟವಿರುವದೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತ್ವ ತಂದುಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಆಚಾರ್ಯರು ಅದನ್ನು ಹೇಳಿರಲಿ, ಅಥವಾ ಬಿಟ್ಟಿರಲಿ, ಅದು ನ್ಯಾಯಪೂರ್ಣವೂ, ಶಾಸ್ತ್ರಶುದ್ಧವೂ, ಸತ್ಯಾವಲಂಬಿಯೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವೂ, ಸ್ವತಃಪ್ರಮಾಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.) ಆದರೂ ಶ್ರದ್ಧಾಳುಗಳಾದ ಕೆಲವು ಜನರು ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದ ಹೊರತು (ಯಾವ ಮಾತನ್ನೂ) ನಂಬಲಾರದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಂತಹ ಜನರಿಗಾಗಿ (ನಮ್ಮ ಪೂಜ್ಯಗುರುಗಳೂ, ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರೂ ಆದ ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರೂ ಸಹ ನಾವು ಈ ಗ್ರಂಥದೊಳಗೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಹೇಳಿರುವರೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಅವರೇ) ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವರೆಂದೂ, ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತೇವೆ :—

ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಹಿತವನ್ನೇ ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದ ಭಗವತ್ಪೂಜ್ಯಪಾದ (ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ) ಸಹ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನೇ ತೀರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ (ತಮ್ಮ ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ॥ ೧೯ ॥

('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉಪದೇಶಿಸಲ್ಪಡ ಬೇಕಾದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಯಾರು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನವನ್ನು ಸ್ವತಃ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾ ಚಾರ್ಯರೇ ಎತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಎಂದರೆ ವೇದಾಂತದ ಈ ಉಪದೇಶವು ಪರಮಾತ್ಮ ನನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೋ, ಅಥವಾ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತೋ? ಇದು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಾಗಿ ಇರುವದೆಂದರೆ, (ಅವನು ಎಂದಾದರೂ ಶುದ್ಧನೂ ಬುದ್ಧನೂ, ಮುಕ್ತನೂ) ಇರುವದರಿಂದ, ಈ ಉಪದೇಶವಿಲ್ಲದೇ ಅವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದರಿಂದ, ಈ ಉಪದೇಶವೇ ನಿರರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಇದು ಬರೇ ಅನಾತ್ಮಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇರುವದೆಂದರೆ, ಸಂಸಾರವು ಅನಾತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ (ಅದು ಎಂದೂ ಮುಕ್ತವಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿಯೂ) ಈ ಉಪದೇಶವು ನಿಷ್ಫಲವೆಂದೇ (ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು.) ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದೋಷವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. (ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಅದನ್ನು ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರು ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ೧೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೭೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ) :—

('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉಪದೇಶಿಸಲ್ಪಡ ಬೇಕಾದ ಮುಮುಕ್ಷುವು ಯಾರೆಂದರೆ, ಕೇವಲ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೂ ಅಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಅನಾತ್ಮರೂಪಗಳಾದ ಅಂತಃಕರಣ, ಇಂದ್ರಿಯ, ದೇಹಾದಿಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸಮಂಜಸ ವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ **ಇವೆರಡನ್ನೂ ಬಿಂಗಡಿಸದಿರುವ ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ** ನಾವಿಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣವೆಂಬ ವಸ್ತ್ರವನ್ನು ಧರಿಸಿ, 'ನಾನೆಂ'ಬ ರೂಪದಿಂದ ನಿಂತಿರುವ ಶುದ್ಧಾತ್ಮನೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅವನು ಕೇವಲ ಆತ್ಮನೂ ಅಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಅನಾತ್ಮನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಹಂಕಾರವೂ ಆತ್ಮವೂ ಕೂಡಿ ಕೊಂಡಿರುವದೊಂದು ವಸ್ತುವಿಶೇಷವವನು. 'ನಾನೆಂ'ಬ ರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯದ ಆಭಾಸ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದು ಅಲ್ಲಿ ಮೂಡುವದೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಅದು ಮೂಡಿದಂತೆ ತೋರು

ತ್ತದೆ ಮಾತ್ರ. ಹೀಗೆ ಆಭಾಸದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಅಂತಃಕರಣವೇ ಇಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅದು ಆತ್ಮನಂತೆ ಬರೇ ಚೈತನ್ಯವಲ್ಲ; ಚೈತನ್ಯಾಭಾಸವಿರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಅದು ಬರೇ ಜಡವೂ ಅಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಚೈತನ್ಯಾಭಾಸದಿಂದೊಡಗೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಜಡ–ಚೈತನ್ಯವೆರಡೂ ಆಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ) "ಇಲ್ಲಿ ವೇದವು ಎರಡನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸದೆ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಮಾತ್ರ, (ಅರ್ಥವು ಸಮಂಜಸವಾಗಿ), ಆ ಉಪದೇಶವು ಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ" (ಉ. ಸಾ. ೧೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೭೮ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ), ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ (ನಾವು ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿದ) ಎರಡೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಖಂಡನೆ ಮಾಡಿ, (ನಾವಿಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮೂರನೆಯ) ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆಂದು (ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಮೇಲೆ ನಾವು ಸುಡುವಿಕೆಯೂ, ಸುಡಲ್ಪಡುವಿಕೆಯೂ - ಎರಡೂ–ಕೂಡಿ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆಯೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಜಡಚೇತನಾಂಶಗಳೆರಡೂ ಕೂಡಿರುವ ಸಾಭಾಸಾಂತಃಕರಣದೊಳಗೇ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತಿಗೆ, ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಆಧಾರವಿರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) ॥ ೨೦ ॥

(ಹೀಗೆ ಮೊದಲೇ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ) ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನಾತ್ಮದಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡವನನ್ನು ಕುರಿತೇ, 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ (ವೇದವಾಕ್ಯವು) ಉಪದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಬರೇ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ) ಅವನ ಅಜ್ಞಾನವು (ಇನ್ನೂ ನಾಶವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ) :—

ಈ ಮಾತು (ಎಂದರೆ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಉಪದೇಶವು) ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕವುಳ್ಳವನಿಗೇ ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದಾಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವನಿಗೆ (ಆ) ವಾಕ್ಯವು, ಕಿವುಡರಿಗೆ ಗಾಯನದಂತೆಯೇ (ತೀರ ಹುರುಳಿಲ್ಲದ್ದಾಗಿ ತೋರುವದೆಂಬದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವೇ ಇಲ್ಲ.) ॥ ೨೧ ॥

ಇನ್ನು ಈ ತರದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಯುಕ್ತಿ ಯಾವುದು? (ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಾದರೂ ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿಯ ೧೮ ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೯೬ ನೆಯ

ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಮ್ಮತಿಯೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ, ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ,) ಕೇಳು:–

" ' ನಾನು ' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ, (ಆ) ಪದ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳೆಂಬ (ಒಂದೇ ಒಂದಾದ) ಯುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಉಪಾಯ (ವಿರುತ್ತದೆ. " ಎಂದರೆ ' ನಾನೆಂ ' ಬದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದೆಂದರೇ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ದಂತೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಪದ್ಧತಿ ಯೊಂದೇ ಮಾರ್ಗವೆಂಬದು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಿದ್ದಂ ತಾಯಿತು.) ॥ ೨೨ ॥

ಅವು (ಎಂದರೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳು) ಹೇಗೆ ಉಪಾಯವಾಗು ವವು ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿಯ ಗಲನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೯೭ನೇಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.) :—

(ನಿದ್ರೆಯಿಂದೆದ್ದ ಮನುಷ್ಯನು) " ' ನಾನು ಈ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಏನನ್ನೂ ನೋಡಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ ' ನಾನು ' ಮಾತ್ರ ಆಗ ಇದ್ದೆನೆಂದೂ, ಬೇರೆ ಏನೂ ಅಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ) ಅವನು ಅಲ್ಲಿ ಅರಿಯಲ್ಪಡಬೇಕಾದ ವಿಷಯಗಳೇ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳುವನೇ ಹೊರತು, ತನ್ನ ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯೇ (ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯರೂಪ ವಾದ ತನ್ನ ಆತ್ಮವೇ) ಆಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವನು (ಎಂದೂ) ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ." (ಎಂದರೆ ಮೂರೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಒಬ್ಬನೇ ಅನುಭವಿಸುವದರಿಂದ, ಆತ್ಮ ನಂತೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇರಲೇ ಬೇಕು. ಮತ್ತು ' ಆಗ ಏನೂ ತಿಳಿಯುವದಿ ಲ್ಲೆಂ'ದೂ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿದ್ದರೂ, ಉಳಿದ ದೇಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಇರದ್ದರಿಂದ, ಅವು ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗು ತ್ತದೆಂದು ಶ್ರೀ ಮದಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದಂತಾಯಿತು.) ॥ ೨೩ ॥

(ಹೀಗೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡವನಿಗಾದರೂ ಐಕ್ಯಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ–

ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಮಾತನ್ನು ಶ್ರೀಶಂಕರ ಭಗವತ್ ಪೂಜ್ಯಪಾದರು ತಮ್ಮ ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ೧೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೯೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ) :—

" ಹೀಗೆ (ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಅವಾಂತರ) ವೇದ (ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೂ), ಮತ್ತು ಲೋಕರೂಢಿಯಿಂದಲೂ, (ಅನಾತ್ಮನಿರಾಕರಣಮುಖದಿಂದ ಆ ಪದಗಳ) ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವು ಗೊತ್ತಾದ ಮೇಲೆ (ಮಹಾವಾಕ್ಯವನ್ನುಪದೇಶಿಸುವ) ವೇದವು (ಆ ಉಪದೇಶವನ್ನು) ಕೇಳುತ್ತಿರುವ (ಮುಮುಕ್ಷುವಿನ) ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂದು ಉಪದೇಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ. " ॥ ೨೪ ॥

ಅಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಯಾವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದೋ, ಆ ಅರ್ಥವು ಯಾವುದೆಂದರೆ (ನಾವು ಹೇಳಿದ್ದೇ ಆಹುದೆಂಬದು ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ೧೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೦೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವಂತಿದೆ) :—

" 'ನಾನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವು 'ಒಳಗಿರುವ ಪ್ರಕಾಶರೂಪ (ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನರೂಪ) ಆತ್ಮನೆಂ'ದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸದ್ರೂಪನಿರುವಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಅರ್ಥವೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. (ಮತ್ತು ಈ ಐಕ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ) ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಫಲವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. " ॥ ೨೫ ॥

ಈ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನು (ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು) ಬೇರೆ ತರದಿಂದಲೂ (ತೋರಿಸಿ, ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ):—

(ನಮಗೆ ಕೈಗಳಿದ್ದಾಗ 'ಕೈಯುಳ್ಳವರೆಂ'ದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಎಂದರೆ 'ಕೈ' ಎಂಬದು ಆಗ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಆ) " ಕೈಯನ್ನು ತುಂಡರಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಮೇಲೆ, ಅದು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಕೈ ತುಂಡರಿಸಿ ಹೋದರೂ, ಆತ್ಮನು ತುಂಡರಿಸಿ ಹೋದನೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಕೈ ಹೋದಮೇಲೂ 'ನಾವು' ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತೇವೆ.) ಆದರಂತೆಯೇ, (ದೈಹಿಕ, ಮಾನಸಿಕ, ಮೊದಲಾದ) ಉಳಿದ ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು

(ನಾವು) ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹಚ್ಚುತ್ತಿರುವೆವೋ, ಅವೆಲ್ಲ (ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. " * ॥ ೨೬ ॥

(ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ) " ಅಲಂಕಾರವು (ದೇಹದ ಧರ್ಮವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವಾಗ, ಅದು ದೇಹದ ವಿಶೇಷಣ, ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಗುಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ನಾವು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಎಂದರೆ ಅಲಂಕಾರಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ದೇಹವೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ.) ಅದರಂತೆಯೇ ಎಲ್ಲ ವಿಶೇಷಣ ಅಥವಾ ಗುಣಗಳೂ (ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ) ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಸರಿಯಾದದ್ದು. ಆದುದರಿಂದ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆ ಅವೆಲ್ಲ ಮಾಯವಾಗಿ ಹೋಗುವವು, " (ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ೬ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) ॥ ೨೭ ॥

" ಆದುದರಿಂದ, (ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕವೆಂದರೆ ಸ್ಥೂಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ದೇಹಗಳೆರಡರ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ) ವಿಶೇಷಣಗಳೆಲ್ಲ ತುಂಡರಿಸಿಬಿಟ್ಟ ಕೈಯಂತೆಯೇ ಅನಾತ್ಮವಾಗಿರುವವೆಂದೇ (ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ (ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ) ಅರಿಯುವವನಾದ (ಚೈತನ್ಯರೂಪ) ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. " (ಉ. ಸಾ. ೬ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ) ॥ ೨೮ ॥

" ಅರಿಯಲ್ಪಡುವದನ್ನೆಲ್ಲ (ಅನಾತ್ಮವೆಂದು) ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, (ಅದನ್ನೆಲ್ಲ) ಒಂದೇಸವನೆ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವವನೇ ನಿರವಯವಿಯಾದ ಆತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಾಗೂ 'ನಾನೆಂ'ಬ ಅಭಿಮಾನವೂ ಕೂಡ ಜ್ಞೇಯವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, (ನಿದ್ದೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದಲೂ) ತುಂಡರಿಸಿಬಿಟ್ಟ (ಕೈ ಮೊದಲಾದ) ಅವಯವದಂತೆಯೇ (ಅನಾತ್ಮವಾಗಿರುವದು. ಆದುದರಿಂದ 'ನಾನೆಂ'ಬದೂ ಸಹ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಾಗಲಾರದು. ") (ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ೬ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) ॥ ೨೯ ॥

---

* ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯೊಳಗೆ ೬ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.

"ಕೊಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮಧರ್ಮ ವಾಗಲಾರವಷ್ಟೇ? ಅದರಂತೆಯೇ ಅಹಂಕಾರವಾದರೂ (ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವ ದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮಧರ್ಮವಾಗಲಾರದು.) ಹಾಗೆಯೇ (ಸುಖ ದುಃಖ ಮೊದಲಾದ) ಪ್ರತ್ಯಯ (ಅಥವಾ ಅನುಭವಗಳೂ, ಪ್ರೀತಿ, ದ್ವೇಷ ಮೊದಲಾದ) ದೋಷಗಳೂ ಇರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಎಂದರೆ ಅವೂ ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮಧರ್ಮವಲ್ಲೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು.) ಆದು ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಶುದ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ." (ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ೧೫ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) ॥ ೩೦ ॥

(ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ;) ಈ ಎಲ್ಲ ನ್ಯಾಯಗಳನ್ನೂ (ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾ ರ್ಯರು ಒಂದೇ ಕಡೆಗೆ) ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವದನ್ನೂ ತೋರಿಸಬಹುದು:—

"ಆತ್ಮನು ಎಂದಾದರೂ ಮುಕ್ತನೇ ಆಗಿರುವನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು (ವೇದ) ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಆದೀತಲ್ಲದೆ, ಬೇರೆ ಯಾತರಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದು. ಮತ್ತು ಆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೂ ಮೊದಲು (ಅದರೊಳ ಗಿನ) ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲೇ ಬೇಕಾಗುವದು." (ಉ. ಸಾ. ಯ ೧೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೯೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) ॥ ೩೧ ॥

"ಪದಗಳ (ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂ ದಲೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುವು ದುಃಖರಹಿತನಾದ ಮತ್ತು ಅವಿಕಾರಿಯಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ." ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ೧೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೯೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ. ॥ ೩೨ ॥

"'(ಮೊದಲು) ಸತ್ ಒಂದೇ ಇತ್ತು' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯ ಗಳಿಂದ (ಬ್ರಹ್ಮ) ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. (ಆಮೇಲೆ, ಹತ್ತನೆಯವನನ್ನು ಕಾಣದೆ ಶೋಕಿಸುತ್ತಿರುವವನಿಗೆ) 'ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವ ನಿರುವಿ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಹೇಗೆ (ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೋ), ಹಾಗೆಯೇ, ('ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಮುಮುಕ್ಷು ವಿಗೆ) ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ (ನಿಜವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ.") (ಉ. ಸಾ. ಯ ೧೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೯೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) ॥ ೩೩ ॥

(ನಾವು ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೩ನೆಯ ಸುಡಿಯಲ್ಲಿ “ 'ಹಾಗಾದರೆ ನಾನು ಯಾರು ?' ಎಂದು ಕಳವಳಗೊಳ್ಳುವವನನ್ನು ಕುರಿತು, ವೇದವು 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ”ಯೆಂದೂ, ಮತ್ತು ೬೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ “ ಒಂಬತ್ತು ಜನರನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಹತ್ತನೆಯವನಾದ ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ಮರೆತು ಕಷ್ಟಪಡುತ್ತಾನೆ ” ಎಂದೂ, ಹಾಗೂ ೬೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ “ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೂ, 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಹೊರತು ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದು ” ಎಂದೂ, ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳಾದರೂ ಸ್ವಕಪೋಲಕಲ್ಪಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗಾದರೂ ಆಚಾರ್ಯರ ಆಧಾರವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ) ಕಳವಳಗೊಳ್ಳುವವನ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿ (ಈ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ.):—

“ ಒಂಬತ್ತೇ (ಜನರಿರುವ)ರೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಭ್ರಾಂತನಾದವನು, ತಾನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರದೆ, (ಹತ್ತನೆಯವನು ಎಲ್ಲಿರುವನೆಂಬದನ್ನು) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ (ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಾದ) ಜನರು (ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಕಾಣದಂತಾಗಿರುವ) ತಮ್ಮ ಆತ್ಮನನ್ನೇ (ತಾವು ತಿಳಿಯಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ”) (ಉ. ಸಾ. ೨ ೧೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೭೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) ॥ ೩೪ ॥

“ ಅವನು ಹೇಗೆ ಹತ್ತನೆಯವನನ್ನು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ (ಮುಮುಕ್ಷುವಿನ) ಕಣ್ಣುಗಳಾದರೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಹಾಗೂ (ಅವನ) ಬುದ್ಧಿಯು ಇಚ್ಛೆಗಳ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಅವನು ಎಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ (ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆಯೂ 'ಇರುವ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನಾದ ತನ್ನ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ತಾನು ತಿಳಿಯಲಾರದವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ” ಉ. ಸಾ. ೨ ೧೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೭೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ. ॥ ೩೫ ॥

ಪೂ. ಪ:— ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪರದೆಯಿಂದ ಅವನ ಕಣ್ಣುಗಳು ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವಷ್ಟೇ? (ಎಂದಮೇಲೆ), ಅವನನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುವ ಉಪಾಯವೇನು? (ಮತ್ತು ಆ ಉಪಾಯಗಳಾದರೂ ಸತ್ಯವೋ, ಅಸತ್ಯವೋ? ಸತ್ಯವಾದರೆ, ದ್ವೈತವು ನಿಜವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಅಸತ್ಯವಾದರೆ ಅವನ ಅಜ್ಞಾನವು ಎಂದೂ ನಾಶವಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಸತ್ಯವಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವೂ ಆಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮ್ಮ ಉತ್ತರವೇನು?)

ಸಮಾಧಾನ:— ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿಷ್ಟೇ:—

ಕನಸುಗಾಣುವವನು (ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವದೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೇ ಸರಿ. ಆದರೂ ಆಗ ಭಯಂಕರವಾದ ಹುಲಿಸಿಂಹಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ಕಳ್ಳರನ್ನಾಗಲಿ ನೋಡಿದನೆಂದರೆ, ಅದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಅಂಜಿ ಎಚ್ಚರಾಗುತ್ತಾನೆ, ಎಂದರೆ) ಕನಸಿನೊಳಗಿನ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವನು ಎಚ್ಚರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. (ಮತ್ತು ಅವನು ಎಚ್ಚತ್ತಮೇಲೆ, ಕನಸಿನೊಳಗಿನ ಕರಣ, ಕರ್ಮ, ಮತ್ತು ಕರ್ತೃವೆಂಬ) ತ್ರಿಪುಟಿಯೊಳಗಿನ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವು ತನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಎಚ್ಚರಾದಮೇಲೆ ಕನಸಿನೊಳಗಿನ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಅವನಿಗೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಅವೆಲ್ಲ ಮಾಯವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಕೇವಲ ತನ್ನ ಕಲ್ಪನಾ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವೇ ಅಹುದೆಂದು ಎಚ್ಚರಾದವನಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ.) ॥ ೩೬ ॥

ಅದರಂತೆಯೇ, ಆತ್ಮನನ್ನರಿಯದೆ (ಅಜ್ಞಾನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದವನೂ ಸಹ, ಅಜ್ಞಾನ ಕಲ್ಪಿತವೇ ಆದ) ವೇದದಿಂದ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬೋಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟವನಾಗಿ ಎಚ್ಚರಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಆಮೇಲೆ (ಅಜ್ಞಾನ ಸ್ಥಿತಿಯೊಳಗೆ ಅಷ್ಟೊತ್ತಿನವರೆಗೆ ನಿದ್ರೆಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ (ಮೂಢ ಶಿಷ್ಯ) 'ನಾಗಲಿ, ಗುರುವಾಗಲಿ, ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಲಿ– ಯಾವುದೂ– ಅವನಿಗೆ ತನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಅವನಿಗೆ ಮಾಯವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಯಾವತರದ ದ್ವೈತವೂ ಕಾಣಿಸುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ

ಸುಳ್ಳಾದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸುಳ್ಳಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗುವದರಿಂದ, ನೀವು ಮೇಲೆ ತೆಗೆದ ಶಂಕೆಗೆ ಆಸ್ಪದವೇ ಇಲ್ಲ.) ॥ ೩೭ ॥

ಪೂ. ಪ:— (ಒಳ್ಳೆಯದು. ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದ ನೀವು ಹೇಳುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆದರೆ ಆ ವೇದ) ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲ ಸಂಸಾರ(ರೂಪ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ) ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವಿರೋ, ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಿರೋ ? (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೋ, ಅಥವಾ ಅವನು ಜಗತ್ತಿನೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿರುವನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೋ ? ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಜ್ಞಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ತು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ದ್ವೈತವೇ ಸತ್ಯವೆನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು, ಆತ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿರುವನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದರೆ ಆತ್ಮ=ಜಗತ್ತಾಗುವದರಿಂದ, ಸಂಸಾರವು ಆತ್ಮನ ಬೆನ್ನುಬಿಡಲಾರದೆಂದೂ, ಅರ್ಥಾತ್ ಮೋಕ್ಷವೇ ಅಶಕ್ಯವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮ್ಮ ಉತ್ತರವೇನು ?)

ಉತ್ತರ:— ಇದಕ್ಕೆ (ನಾವು) ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ (ಆಗ ಆತ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವನೆಂದಾಗಲಿ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ. (ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಲ್ಲದ ಚೈತನ್ಯದ ಅನುಭವವೊಂದೇ ಆಗ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. (ಎಂದಮೇಲೆ ನೀವು ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ) ಕೆಳಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :—

ಕೋಲಿನ ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಾವು, (ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ) ಬರೇ ಕೋಲಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. (ಆಗ ಆ ಕಲ್ಪಿತ ಹಾವು ಆ ಕೋಲಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅದರೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿಯಾಗಲಿ ಕಾಣುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ.) ಹಾಗೆಯೇ, (ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಈ) ಜಗತ್ತು, ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೆ, ಬರೇ ಚೈತನ್ಯರೂಪ

ವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯುತ್ತದೆಂಬದು ನಿಃಸಂಶಯವಾಗಿದೆ. (ಎಂದರೆ ಜಗತ್ತು ಆಗ ಆತ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಕೂಡಿಯಾಗಲಿ ಕಾಣು ವದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಿಂಬಹುನಾ, ಆಗ್ಗೆ ಜಗತ್ತೇ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ನೀವು ತೆಗೆಯುವ ಸಂಶಯವು ಸರಿಯಾದು ದಲ್ಲ.) ॥ ೩೮ ॥

ಹೀಗೇಕೆ ಹೇಳುವೆವೆಂದರೆ:—

(ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ೪. ೩. ೨೩ ರಲ್ಲಿ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯ ವಿಮರ್ಶಾಂಸೆಯಿದೆ. ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನಾದರೆ, ಅವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಅರಿಯುತ್ತಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನೆಂಬ ಮಾತು ನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ— ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನಿತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಆತ್ಮನ ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯೇನೂ ನಾಶವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವೇ ಏನೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಅವನು ಆಗ ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ತೋರು ತ್ತದೆ– ಎಂಬುದೇ ಆ ಉತ್ತರದ ಸಾರಾಂಶವು. ಇರಲಿ ಅಲ್ಲಿ, 'ನೋಡು ತ್ತಿರುವವನು' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಒಳ್ಳೇ ಉಚ್ಚಸ್ವರದಿಂದ ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸ್ವರೂಪನಾದ, ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲದವನಾದ, (ಏನೂ) ವಿಕಾರಗಳಿಲ್ಲದವ ನಾದ, ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ, ಅಪೂರ್ವನಾದ (ಎಂದರೆ ಅವನಿಗಿಂತ ಮೊದ ಲೆಂಬದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲದವನಾದ) ಯಾವ ಆತ್ಮನು ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರು ವನೋ, ಅವನೇ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ॥೩೯॥

(ಹೀಗೆ ನಿದ್ರಾನುಭವದಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಆಗ ಅಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದೇ ಇರುವದರಿಂದ, ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಯಾರಿಗೂ ಜ್ಞಾನ ವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆ ಅಜ್ಞಾನವು) 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ:—

(ನಿದ್ರೆಯೊಳಗೆ) ಆತ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುವೇನೂ ಇರುವ ದಿಲ್ಲೆಂದೇ ಮಾತ್ರ (ವೇದದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ಎಂದರೆ ಕನಸು ಮತ್ತು

ಎಚ್ಚರಗಳೊಳಗಿನ ದ್ವೈತವು ಮಾತ್ರ ಆಗ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ವೇದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ.) ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಬೇರೊಂದಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಶಕ್ತಿಗಳೆರಡು: (೧) ವಿಕ್ಷೇಪ, ಮತ್ತು (೨) ಆವರಣ. ಆವರಣಶಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬರೀ ಕಾಣದಂತೆ ಮಾಡುವದು. ವಿಕ್ಷೇಪಶಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡುವದು. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಕ್ಷೇಪಶಕ್ತಿಯು ತೀರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆವರಣ ಶಕ್ತಿಯೊಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಿಕ್ಷೇಪವು ಇರದ್ದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಏನೂ ವಸ್ತುವು ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ವೇದವು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಆವರಣರೂಪ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಆಗ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ವೇದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು) ಎಚ್ಚರುಕನಸುಗಳೊಳಗಿನ (ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚದ ತೋರಿಕೆಗಾದರೂ ಆವರಣಶಕ್ತಿಯಿಂದೊಡಗೂಡಿದ) ಈ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಬೀಜವಾಗಿದೆ. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಆವರಣವಿದ್ದಹೊರತು ವಿಕ್ಷೇಪವು ಪ್ರಕಟವಾಗಲಾರದು. ಆತ್ಮವಸ್ತುವು ಮೊದಲು ಕಾಣದಂತಾಗದ ಹೊರತು, ಅದು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ತೋರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.) ॥ ೪೦ ॥

ಈ ಮಾತಾದರೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಲೆಂದು, (ಅದಕ್ಕೂ ಅದ್ವೈತಾಚಾರ್ಯರ) ಆಧಾರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ:—

(ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವ ಜೀವನಿಗೆ **ವಿಶ್ವ**ನೆಂದು ಹೆಸರು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವವನಿಗೆ **ತೈಜಸ**ನೆಂದು ಹೆಸರು. ಮತ್ತು ನಿದ್ರೆಯನ್ನನುಭವಿಸುವವನಿಗೆ **ಪ್ರಾಜ್ಞ**ನೆಂದು ಹೆಸರು. ಮತ್ತು ಆವರಣರೂಪದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು **ಕಾರಣ**ವೆಂದೂ, ವಿಕ್ಷೇಪರೂಪ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು **ಕಾರ್ಯ**ವೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಹೀಗೆ) "ವಿಶ್ವತೈಜಸರು ಕಾರಣವಾದ (ಆವರಣ) ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ (ವಿಪರೀತಭ್ರಾಂತಿ) ಇವೆರಡರಿಂದಲೂ ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಜ್ಞನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಾರಣವಾದ (ಆವರಣವೊಂದೇ) ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ (ಈ ಮೂರೂ

ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ದಾಟಿದ) **ತುರೀಯ** (ಎಂದರೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ) ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ, ಇವೆರಡೂ (ಎಂದರೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಾರಣಕಾರ್ಯಗಳಾದ ಆವರಣವಿಕ್ಷೇಪಗಳೆರಡೂ) ಇರುವದಿಲ್ಲ.'' (ಗೌಡಪಾದೀಯ ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ೧ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೧ನೆಯ ಕಾರಿಕೆ.) ॥ ೪೧ ॥

ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಏನೂ ತಿಳಿಯದಿರುವಿಕೆ ಅಥವಾ ಆವರಣವನ್ನು ನಿದ್ರೆಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಉದಾ: ಹಗ್ಗವು ತೀರ ಕಾಣಿಸದೇ ಇರುವದು. ಇದು ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಪರೀತವಾಗಿ— ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ – ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ— ತಿಳಿಯುವದನ್ನು* ಸ್ವಪ್ನವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಉದಾ: ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು. ಇದು ವಿಶ್ವತೈಜಸರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಸಂಭವಿಸುವದು– ಹೀಗೆ) ''ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನು ಸ್ವಪ್ನವನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತಾನೆಂದೂ), ಅದನ್ನು ಅಪೂಟವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದಿರುವವನು ನಿದ್ರೆ(ಯಲ್ಲಿರುವನೆಂದೂ) ಹೇಳಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ, (ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ) ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳಾದ (ಈ ಸ್ವಪ್ನ–ನಿದ್ರೆ)ಗಳೆರಡೂ (ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ) ನಾಶವಾಗಿ ಹೋದೊಡನೆ, (ಆತ್ಮನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಅವಸ್ಥೆಯಾದ) ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು (ಮುಮುಕ್ಷುವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ) ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ.'' (ಗೌಡಪಾದೀಯ ಮಾ. ಕಾ. ೧ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೫ನೆಯ ಕಾರಿಕೆ.) ॥ ೪೨ ॥

ಅದರಂತೆಯೇ ಭಗವತ್ಪಾದರಾದ (ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ) ಆಧಾರವನ್ನೂ ತೋರಿಸಬಹುದು:—

''ನಿದ್ರೆಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಅಜ್ಞಾನರೂಪ ಕತ್ತಲೆಯೇ, ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಿಗೆ ಬೀಜವಾಗಿದೆ. ಅದು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸುಟ್ಟುಹೋಯಿತೆಂದರೆ, ಸುಟ್ಟುಹೋದ ಬೀಜದಂತೆ, ಅದು ಮುಂದೆ ಯಾವುದೇ ತರದ (ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು) ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರದು.'' (ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯೊಳಗೆ ೧೭ ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೨೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) ॥ ೪೩ ॥

---

* ಇಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು.

ಹೀಗೆ (ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ) ಪೂಜ್ಯರಾದ ಗೌಡ (ಪಾದಾಚಾರ್ಯರೂ), ದ್ರಾವಿಡರಾದ (ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ, ನಾವಿಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ) ಈ ಮಾತನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬೊಂದೇ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಅಹಂಕಾರಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ (ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವನು. ಪರಮಾರ್ಥತಃ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಿದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜೀವನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.) ॥ ೪೪ ॥

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಪರೀತ ಜ್ಞಾನದಂತೆಯೇ (ಎಂದರೆ ವಿಕ್ಷೇಪರೂಪ ಅಜ್ಞಾನದಂತೆಯೇ), ಅದಕ್ಕೆ ಬೀಜವಾದ ಏನೂ ತಿಳಿಯದಿರುವಿಕೆ (ಅಥವಾ ಆವರಣರೂಪ ಅಜ್ಞಾನವೂ) ಸಹ ಅನಾತ್ಮಧರ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ:—

'ಇದೇ ಜ್ಞಾನವು; ನಾನೇ (ಅದನ್ನು) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನು; ಮತ್ತು ಇದೇ (ನಾನು) ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ವಸ್ತುವು'—ಹೀಗೆ (ಜ್ಞಾತೃ-ಜ್ಞಾನ--ಜ್ಞೇಯರೂಪ) ತ್ರಿಪುಟಿಯನ್ನೆಲ್ಲ, ಯಾವನು ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದದೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವನೋ, (ಅವನೇ ಆತ್ಮನು. ಆದುದರಿಂದ ಆವರಣರೂಪ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ) ಕತ್ತಲೆಯಾದರೂ ಅವನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಅದು ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯವೂ, ಜಡವೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದು ಎಂದೂ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಾಗಲಾರದು. ಅರ್ಥಾತ್ ಅದು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) ॥ ೪೫ ॥

ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ, ಬೀಜರೂಪವಾದ (ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ) ಕತ್ತಲೆಯ ಸಂಬಂಧವು, ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ, ಆದರೂ ಅದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ 'ನಾನೆಂ'ಬ ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದ (ಆತ್ಮನ ಆಭಾಸಯುಕ್ತವಾದ) ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೇ ಬರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರ್ತು, ಅವಿಕಾರಿಯಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ (ಅದು ಯಾವ ತರದಿಂದಲೂ) ಸಂಬಂಧಿಸಲಾರದು. (ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವಾಗುವದಾದರೂ ಅಹಂರೂಪ ಸಾಭಾಸಾಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಸರಿ.) ಈ ಮಾತನ್ನೇ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ (ತಿಳಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ):—

ಬೆಳಕು ಮತ್ತು ರೂಪಗಳ ಕೂಡುವಿಕೆಯು ವಿಕಾರವುಳ್ಳವನಿಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ. (ರೂಪಗಳೆಂದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಕಾರಗಳು. ಅರ್ಥಾತ್

ಆಯಾ ಆಕಾರದ ವಸ್ತುಗಳು. ಅವು ಬೆಳಕಿನೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ, ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹೊರತು ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಾದರೂ ವಿಕಾರವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾತೃವಿಗೇ.) ಅದರಂತೆಯೇ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಸಂಬಂಧವಾದರೂ ವಿಕಾರಿಯಾದ ಮನಸ್ಸಿಗೇ ಆಗುವದಲ್ಲದೆ (ಆತ್ಮನಿಗಲ್ಲ.) ॥ ೪೬ ॥

ಇದನ್ನೇ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ತೋರಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಗಾಢನಿದ್ರೆಯೊಳಗೆ ವಿಕಾರಿಯಾದ (ಮನಸು ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣವು) ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಆದರೆ) ಅವಿಕಾರಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ಮಾತ್ರ (ಆಗಾದರೂ) ನೋಡುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರೂ, (ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯಮಯನಾದ ಆತ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿಯು ಆಗ್ಯೂ ಸಹ ಲೋಪವಾಗಿರದಿದ್ದರೂ,) ಅವನನ್ನು (ಆಗ) ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವು ಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ಮುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ॥ ೪೭ ॥

ಹೀಗೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಿಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನಮೂರ್ತಿಯಾದ ಆತ್ಮನು:—

ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ, ಹಾಗೆ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ, (ಅವಿಲುಪ್ತ ದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿ) ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ತನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನೋಡುವದಿಲ್ಲೆಂದೇ (ಹೇಳಬಹುದು. ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಚೈತನ್ಯಮಯನಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯು ಮಾಯವಾಗಿರದಿದ್ದರೂ, ಅವನಿಗೆ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಆಗ್ಯೂ ಸಹ ಬರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನು ನೋಡುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ, ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನು ಎಂದೂ ಏನನ್ನೂ ನೋಡುವದಿಲ್ಲೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು.) ॥ ೪೮ ॥

ಹೀಗೆ (ಆತ್ಮ) ಜ್ಞಾನವಾದವನಿಗೆ 'ನಾನು' ಅಥವಾ 'ನನ್ನದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ದೊಡ್ಡ ದೀಪವನ್ನೇ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದವನಿಗೆ, ಮುಂದೆ ಕತ್ತಲೆ ಕಾಣುವದುಂಟೇ? ॥ ೪೯ ॥

ಅದಕ್ಕೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು (ಕೊಡಬಹುದು.):—

(ಎಲ್ಲಿತನಕ) ದ್ವೈತದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ (ಆತ್ಮ) ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಾಗುವವರೆಗೆ, (ದ್ವೈತರೂಪ ಪ್ರಪಂಚವು) ಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಹಾಗೆಯೇ, ಒಳಗಿರುವ (ಅದ್ವೈತಾ)ತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೆ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದ (ದ್ವೈತರೂಪ ಜಗತ್ತು) ಇಲ್ಲೆಂಬದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ವರೆಗೆ ದ್ವೈತವು ನಿಜವೆಂದು ಕಾಣುವಂತೆ, ಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೆ ಅದು ಸುಳ್ಳೆಂದೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.) ॥ ೫೦ ॥

(ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನರಿತ) ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನಿಯು ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ತಾನೇ ನೋಡುತ್ತಾನೆ:—

(ಮತ್ತು ಅವನು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ) ಎಲ್ಲವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. (ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ) ಎಲ್ಲವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾನೆ. (ವ್ಯವಹಾರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ) ದ್ವೈತವಿರುವದೆಂಬುದೇ (ಅವನ) ಒಪ್ಪಿಗೆಯು. (ಹಾಗೂ ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ) ಅದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದು (ಅವನ) ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಿಕೆ ಅಥವಾ ನಿಷೇಧವು. ॥ ೫೧ ॥

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಂತಾದುದರಿಂದ, ಅದರ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—

ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಗಳಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುವ, ಮತ್ತು (ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ) ಅಂತಃಕರಣಗಳ (ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ) ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಹೊಡೆದು ಹಾಕುವ, ಸತ್ಯವಸ್ತುವಾದ ಆತ್ಮವಿಷಯಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು, ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕಾರ ವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ. ॥ ೫೨ ॥

ಇಲ್ಲಿ (ನಾನು) ಹೇಳಿದುದರ ಒಟ್ಟು ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ:—

(ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವಂತೆ ಆತ್ಮರು ಅನೇಕವಾಗಿಲ್ಲ.) ನನ್ನ ಹೊರತಾಗಿ ಎರಡನೆಯ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯೂ ಯಾರಿಲ್ಲ ; ಮತ್ತು ನನ್ನ ಹೊರತಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನಿಯಾದವರೂ ಎರಡನೆಯವರಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವಾಗುವದೂ

ನನಗೇ, ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಾದರೂ ನನಗೇ. ಆದರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವಂತೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಅಂತಃಕರಣ ವೃತ್ತಿರೂಪ ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ, (ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾದ ಸ್ವರೂಪ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ) ಆತ್ಮನನ್ನು (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೂ) ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾದವನು. ॥ ೫೩ ॥

III

ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯ ವರ್ತನ

ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡವನು, (ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು, ವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ) ಪಾಲಿಸಬೇಕೋ, ಅಥವಾ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕೋ, ಅಥವಾ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಮಾಡಬೇಕೋ ? (ಎಂಬದನ್ನು ತುಸು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ):—

ಈ (ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು) ಜ್ಞೇಯವಾದ (ವಸ್ತುವಿನಿಂದ) ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಅದರೊಡನೆ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.) ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಜ್ಞೇಯವಾದ (ಅದ್ವಿತೀಯ ಚೈತನ್ಯದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ) ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ಇನ್ನು, ಈ ಅದ್ವಿತೀಯ ಚೈತನ್ಯರೂಪ ಆತ್ಮವು ಇಂತಹದನ್ನು ಮಾಡುವದೆಂದಾಗಲಿ, ಇಂತಹದನ್ನು ಬಿಡುವದೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದು ನಿತ್ಯಪೂರ್ಣ, ನಿತ್ಯತೃಪ್ತವಾದ ವಸ್ತುವಿರುವದು. ಆದುದರಿಂದ) ಆ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ (ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ) ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅವುಗಳಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಗಲಿ—ಯಾವುವನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ನೋಡಲಾರದು. (ಎಂದರೆ ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೆಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿಯೆಂದಾಗಲಿ, ಅನುಸರಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗವೇ ಎಂದೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ.) ॥ ೫೪ ॥

ಈ ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞೇಯದಿಂದ ಏಕೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ, (ಕೆಳಗಿನಂತೆ) ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಹುದು:—

ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಮೊದಲು (ಅಜ್ಞಾನಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ) ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಿರುವವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು (ನಮ)ಗಾಗುವದು. ಆದರೆ (ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ) ಸಂಸಾರವೆಲ್ಲವೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗಿ, ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಉಳಿಯುವನೆಂದು ವೇದದಿಂದ * ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ॥ ೫೫ ॥

ಹೀಗೆ ಪರಮಸತ್ಯವಾದ (ಆತ್ಮ)ತತ್ತ್ವವನ್ನರಿತವನಿಗೆ (ವೇದವು) ಏನನ್ನೂ ವಿಧಿಸಲಾರದು. (ಎಂದರೆ ವೇದಕ್ಕೆ ಅವನು ಯಾವ ತರದಿಂದಲೂ ಅಧೀನನಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ವೇದದ ಆಟವೇ ಅವನ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವಂತಿಲ್ಲ,) ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದೆಲ್ಲದರ ಕಾರಣವೇ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗಿರುವದು:—

(ಆತ್ಮ)ಜ್ಞಾನವು (ಪ್ರವೃತ್ತಿ-ನಿವೃತ್ತಿರಹಿತವಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ) ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಸಂಸಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ನಾಶಗೊಳಿಸುವದು. (ಹೀಗೆ ಸಂಸಾರವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಮೇಲೆ, ಅದರೊಳಗೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಸಾಧ್ಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವಾಗಲಿ, ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು, ಸಂಸಾರದೊಳಗೆ ಈ ತರದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವನೇ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಈ ತರದ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಒಳಗಾಗಲಾರನು. ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಬಲದಿಂದ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವನು ಯಾತಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಹಂಬಲಿಸುವ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ.) ಆದುದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು (ಅವನ) ಪ್ರವೃತ್ತಿ

---

* ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತು. ೪. ೩. ೩೧.

ಯನ್ನು ಕಡಿದುಹಾಕುವಂತೆ, ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನಾದರೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ॥ ೫೬ ॥

(ಜ್ಞಾನವು) ಹುಟ್ಟಿದೊಡನೆಯೇ ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನಷ್ಟೇ ನಾಶಮಾಡುವದರ ಮೂಲಕ (ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ) ಸಂಸಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಸಹ ನಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಸಂಸಾರರೂಪ) ವಿಪರೀತ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು (ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ) ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ॥ ೫೭ ॥

ಪೂ. ಪ:— (ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಏಟಿಗೆ ಹೊಡೆದುಹಾಕುವದೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳು ಹೀಗೆ ಮಾಡಲಾರವು. ಉದಾ: ಕೊಡದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯೋಣ. ಅದನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಕೊಡದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೊಡದ ಜ್ಞಾನವು ಕೊಡದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸೀತೇಹೊರತು, ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅದು ನಾಶಪಡಿಸಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಆತ್ಮವಿಷಯಕ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾಶಪಡಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಂಸಾರವಿಷಯಕ ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೆಲ್ಲ ಅದು ಹೇಗೆ ಕೊಲ್ಲುವದು?)

ಉತ್ತರ:— (ಹೌದು. ನೀವು ಹೇಳುವ ಮಾತು ನಿಜವಿರುತ್ತದೆ. ದೇಶಕಾಲ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ನಿಯಮಿತ ಅಥವಾ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಮಗಿರುವ ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನೀವು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಅಕ್ಷರಶಃ ನಿಜವಿರುತ್ತವೆ. * ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಆತ್ಮವಾದರೂ ದೇಶಕಾಲಾದಿಗಳಿಂದ ಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದರ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಆಳತೆಯಿಂದ ಆಗುತ್ತ ಹೋಗಬಹುದಾಗಿತ್ತು.

* ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯೊಳಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೩ ರಿಂದ ೭೪ ರ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಮತ್ತು ಆಯಾ ಅಳತೆಯಿಂದ ಆಯಾ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆತ್ಮ)ಜ್ಞಾನವು ದೇಶಕಾಲಗಳಿಗೆ (ಯಾವ ತರದಿಂದಲೂ) ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ದೇಶ (ಕಾಲ) ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯಗಳೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ (ಜ್ಞಾನವು ಒಮ್ಮೆ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದರೆ, ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೂ,) ಇನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಬೇಕಾಗಿರುವ ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದೇ ಇರಲಾರದು; ಅಥವಾ ಅದರಿಂದ ನಾಶವಾಗದೆ ಉಳಿದಿರುವ (ಬೇರೆ) ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬದೂ ಉಳಿಯಲಾರದು. (ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಒಮ್ಮೆಲೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವಂತೆ, ಅಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಮ್ಮೆಲೇ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆ ಸಂಸಾರವೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ.) ‖ ೫೮ ‖

ನಾಶಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೂ, ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ (ಸಂಸಾರವನ್ನೂ) ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂಬ ಬೆಂಕಿಯು ಒಮ್ಮೆಲೇ (ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ) ಕೊಂದುಹಾಕುವದರಿಂದ, (ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೆ ಮುಂದೆ) ಮಾಡಬೇಕಾದುದೇನೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ‖ ೫೯ ‖

ಹೀಗೆ (ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ) ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಇರುವ (ಜ್ಞಾನದಿಂದ) ಅಜ್ಞಾನವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುವದರಿಂದ, (ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು) ಮಾಡಬೇಕಾದುದೇನೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂಬ ಪರಿಹಾರವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತು. (ಇದನ್ನು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಅಥವಾ **ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿ ಪಕ್ಷ**ವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆಯೇ ಮೋಕ್ಷವಾದಂತಾಯಿತೆಂದೂ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಯಾವುದೇ ತರದ ಕಾರ್ಯವು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ ಈ ಪಕ್ಷದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಜನರಿಗೆ ಈ ಪಕ್ಷವು ಅಷ್ಟು ರುಚಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾದವನೂ ಸಹ ಉಳಿದೆಲ್ಲರಂತೆ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವನಲ್ಲ! ಎಂದ ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆ ಸಂಸಾರವು ಕಾಣದಂತಾಗುತ್ತದೆಂದು ಏಕೆ ಹೇಳಬೇಕು? ಆದುದರಿಂದ ಅವರಿಗಾಗಿ

ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯು * ಪಕ್ಷವನ್ನು ಹಿಡಿದು) ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು:—

(ಭ್ರಾಂತಿ ಅಥವಾ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ದೂರಾದರೂ, ಅದರಿಂದುಂಟಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಮಾತ್ರ ಕೂಡಲೇ ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆ ಮೋಹವು ಹೋದಮೇಲೂ ಅವು ಕೆಲಕಾಲ ಬದುಕಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಉದಾ: ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡವನು ಅಂಜಿಕೆಯಿಂದ ನಡುಗಹತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಮುಂದೆ), ಅದು ಹಾವಲ್ಲೆಂದು ಗೊತ್ತಾದರೂ, ಅದು ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಾಗ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಅವನ ನಡುಗುವಿಕೆಯು (ಮಾತ್ರ ಕೂಡಲೇ) ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೆ (ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ) ಮೋಹವೆಲ್ಲ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದರೂ, ಆ ಮೋಹದ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ತೋರುವ ಕೆಲವು ಕೆಲಸಗಳ(ನ್ನವನು) ದೇಹಪಾತವಾಗುವವರೆಗೂ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ॥ ೬೦ ॥

ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಬೀಜವಾದ (ಅಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳು) ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗಿರುವದರಿಂದ:—

ಬೇರುಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆದ (ಮೇಲೆ) ಗಿಡವು ಒಣಗುವದರಿಂದಲೇ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. (ಎಂದರೆ ಬೇರು ಕಿತ್ತು ಹೋದ ಮೇಲೂ, ಅದು ತೀರ ಒಣಗಿ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ ಹೋಗಲಿಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಕಾಲವು ಬೇಕೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ) ಅದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನರಿತವನ ದೇಹವೂ ಸಹ (ಭೋಗದಿಂದಲೇ) ನಾಶವಾಗುವ (ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮಗಳಿಂದುಂಟಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವುಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸುವದರಿಂದಲೇ) ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. (ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅದು ಉಳಿದೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.) ॥ ೬೧ ॥

ಇನ್ನು (ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು) ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರಿಯಾಗಬಹುದೆಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ:—

---

* ಇದರ ವಿವರಣೆಯು ಇದೇ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೇ ಇಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಂಚದಶಿಯ ೭ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೮೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಸತ್ಯವಾದ ಅದ್ವೈತ ತತ್ತ್ವವನ್ನರಿತವನು ಮನಬಂದಂತೆ ನಡೆಯುವವನೆಂದರೆ, ಹೊಲಸು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿನ್ನುವದರಲ್ಲಿ ನಾಯಿಗಳಿಗೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೂ ಭೇದವಾದರೂ ಏನು ? (ಎಂದರೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞನು ಸ್ವೈರಚಾರಿಯಾಗುವನೆಂದರೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ತಿನ್ನುವ ನಾಯಿಯ ದರ್ಜೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದಂತೆಯೇ ಸರಿ.) ॥ ೬೨ ॥

(ಜ್ಞಾನಿಯು) ಏಕೆ (ಸ್ವೈರಚಾರಿ) ಯಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದರೆ :—

ಅಧರ್ಮದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ; ಆ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ (ಮನುಷ್ಯನು) ಮನಬಂದಂತೆ ನಡೆಯಹತ್ತುತ್ತಾನೆ. (ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ) ಧರ್ಮದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ಆ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಸಹ ಮೀರಿದ (ಜ್ಞಾನಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ) ಆ (ಸ್ವೈರಚಾರವು) ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸೀತು ? ॥ ೬೩ ॥

ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಲ್ಲವನಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ (ಪರಮಾತ್ಮನಾದರೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೊಳಗೆ ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ) " ಯಾವನ ಕೆಲಸಗಳೆಲ್ಲವೂ. . . . " ಎಂದೂ, " ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು . . . . " (ಗೀತಾ. ೧೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ) ಎಂದೂ ಹೇಳಿ, (ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ) ಯಥೇಷ್ಟಾಚರಣವು ಸಂಭವಿಸಲಾರದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ॥ ೬೪ ॥

ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಎಲ್ಲ ಬೀಜಗಳನ್ನೂ ಹುರಪಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೊತ್ತಟ್ಟಿಗಿರಲಿ. ಮುಮುಕ್ಷುವಿನ (ಸಾಧನೆಯ) ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಯಥೇಷ್ಟಾಚರಣವು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಈ ಬಗ್ಗೆ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ ಸದ್ಗುರುಗಳು) ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ :—

"ಯಾವನು ಯಾವುದರಿಂದ (ಒಮ್ಮೆ ನಿಃಸಾರವೆಂದು) ಹೊರಳಿರುವನೋ, ಮತ್ತೆ ಅವನು ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಯತ್ನಮಾಡಲಾರನು. ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಬಯಸುವವನಂತೂ (ಸ್ವರ್ಗ, ನರಕ, ಮತ್ತು ಇಹಲೋಕಗಳೆಂಬ) ಮೂರೂ ಲೋಕಗಳಿಂದ ಹೊರಳಿರುವದರಿಂದ, ಅವನು ಏನನ್ನು ಬಯ

ಸ್ಯಾನು ?" (ಮತ್ತು ಯಾತಕ್ಕಾಗಿ ಯತ್ನ ಮಾಡಿಯಾನು ?) (ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ೧೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೨೩೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) ॥ ೬೫ ॥

ಅದಕ್ಕೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು (ಕೊಡಬಹುದು):—

"ಹಸಿವೆಯಿಂದ ಬಳಲುವವನೂ ಕೂಡ ವಿಷವನ್ನು ತಿನ್ನಲೆಳಿಸಲಾರನು. (ಎಂದಮೇಲೆ) ಸವಿಯಾದ ಊಟದಿಂದ ಹಸಿವೆಯನ್ನು ಹಿಂಗಿಸಿಕೊಂಡ ಜಾಣನು, (ವಿಷವೆಂದು) ತಿಳಿದೂ ತಿಳಿದೂ, ಅದನ್ನು ತಿನ್ನಲೆಳಿಸಲಾರನೆಂ"ದು (ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕೇ ? ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವನ್ನುಂಡ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಯಾವ ಐಹಿಕ ಅಥವಾ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಸುಖವನ್ನಿಚ್ಛಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಸಾಧ್ಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಯತ್ನಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ ?) (ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿಯ ೧೮ ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೨೩೨ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) ॥ ೬೬ ॥

ಆದುದರಿಂದ, ಹೀಗೆ ಪರಮಾರ್ಥ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಜ್ಞಾನಿಗೆ (ತನ್ನ) ಸಾಧನದೆಸೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಯಥೇಷ್ಟಾಚರಣವು ಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ಸಂಭವಿಸುವದಿಲ್ಲೆಂದ ಮೇಲೆ:—

ಮನಸಿನ ಪರಿದಾಟಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯಸ್ಥಾನವಾದ (ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ) ಪ್ರೀತಿಯಿರುವದು ಅಜ್ಞಾನದ ಲಕ್ಷಣವೇ ಸರಿ. ಮತ್ತು ಯಾವನು ಹೀಗೆ ವಿಷಯಸುಖದ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿರುವನೋ, ಅವನಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಎಂದೂ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ಹೊದರೊಳಗೆ ಬೆಂಕಿಯಿರುವ ಗಿಡವು ಹೊಸದಾಗಿ ಚಿಗುರುವದುಂಟೇ ? * ॥ ೬೭ ॥

ಎಲ್ಲ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳ ಕೊನೆಯಾಗಿರುವ ಈ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವದೆಂದರೆ:—

(ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೊಳಗೆ ೧೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ಮತ್ತು ೧೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ) ಸೊಕ್ಕು ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಯಾವನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೋ, ಯಾವನು ಯಾವುದೇ

---

* ಪಂಚದಶಿಯ ೭ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೯೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಪ್ರಾಣಿಗಳ ದ್ವೇಷಮಾಡದಿರುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಕೊಂಡಿರುವನೋ, ಅಂಥವನಿಗೇ ಮಾತ್ರ ಈ (ಆತ್ಮ) ಜ್ಞಾನವು ಸಿಕ್ಕು ತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವನ ಮನಸು ಹೊರಗೆ ಹೊರಳಿರುವದೋ, (ಎಂದರೆ ಯಾವನು ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತುವನೋ) ಅಂಥವನಿಗೆ (ಈ ವಿದ್ಯೆಯು) ಎಂದೂ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ॥ ೬೮ ॥

ಪೂ. ಪ:— ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ, ಅಜ್ಞಾನಕಾರ್ಯ ವಾದ (ಕರ್ಮ) ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೆಲ್ಲ (ನಾಶವಾಗುವದಷ್ಟೇ ? ಆದರೆ) ಆದರಂತೆಯೇ ಸೊಕ್ಕಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ನಿವೃತ್ತಿ (ರೂಪ) ಕರ್ಮ ಗಳಾದರೂ (ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ) ಅವೂ (ಇಲ್ಲದಂತಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವೂ ಹೀಗೆ) ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವವೋ, ಇಲ್ಲವೋ ?

ಉತ್ತರ:— ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. (ಮತ್ತು) ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದಭಾಗಕ್ಕೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ವೆಂಬುದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದೇ ಹೊರತು, (ವೇದದಿಂದ) ಅವು ವಿಧಿ ಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವವೆಂಬುದೇನೂ ಕಾರಣವಾಗಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ ಇಹಪರಸುಖದ ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿದ ಅಜ್ಞಾನಿಯೇ ವಿಧಿನಿಷೇಧರೂಪ ವೇದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯು. ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯಮೇಲೆ ಅದರ ಆಟವೇನೂ ಸಾಗಲಾರದು. ಆದರೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಕರ್ಮವು ಪರಮಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವಂತೆ, ನಿಷೇಧ ರೂಪ ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಅದನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲ, ಆದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಅವನು ಆಚರಿಸುವದು ವೇದವಿಹಿತಫಲಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವು ಅವನ ಸ್ವಾಭಾ ವಿಕವಾದ ಗುಣಗಳೇ ಆಗಿ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನಿ ಯಲ್ಲಿ ಸೊಕ್ಕಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು ಇರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯ ಬೇಕು.)

ಹಾಗಾದರೆ (ಜ್ಞಾನಿಯು ಅವುಗಳನ್ನು) ಹೇಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ? ಎಂದು (ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದರೆ) ಕೇಳಿರಿ :—

(ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮೇಲೆ) ದ್ವೇಷಮಾಡದಿರುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ (ಏನಾದರೊಂದು ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ) ಸಾಧನಗಳಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಮತ್ತು ಅವು ಅವನಿಗೆ) ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ (ಅವಕ್ಕಾಗಿ ಅವನು) ಯತ್ನ ಮಾಡಬೇಕಾದುದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ॥ ೬೯ ॥

IV

ಉಪಸಂಹಾರ

ಹೀಗಿರುವದೆಂದಮೇಲೆ:—

ಅಂತರಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವವನು ದುರಾಚಾರಿಯಿರಬಾರದು. (ಮತ್ತು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ) ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸೊಕ್ಕಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ಸಾಧನ (ರೂಪ ಸದ್ಗುಣಗಳಿಂದ) ಕೂಡಿದವನಾಗಿರಬೇಕು. (ಅಂಥವನೇ ಮಾತ್ರ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯು.) ॥ ೭೦ ॥

ಮತ್ತು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನಾದರೂ (ಕೆಳಗಿನ ಜನರಿಗೆ) ಕಲಿಸಬಾರದು:—

ವೇದಾಂತ (ಅಥವಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ) ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿಸುವ ಈ (ಪ್ರಕರಣ ಗ್ರಂಥ)ವನ್ನು, ಸಂಸಾರವನ್ನು ತೊರೆಯದಿದ್ದವನಿಗಾಗಲಿ, ಮತ್ತು ಯಮ(ನಿಯಮಾದಿಗಳನ್ನು) ಪಾಲಿಸದವನಿಗಾಗಲಿ ಕಲಿಸತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ॥ ೭೧ ॥

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ, ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದೇನೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೊರೆಯದಿದ್ದವನು ಮಾತ್ರ ಇದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಾರನು. ॥ ೭೨ ॥

ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೊರೆದು, ನಿರಿಚ್ಛರಾಗಿ, ಶಾಂತರಾಗಿ, (ತಮ್ಮ) ಮನಸ್ಸನ್ನೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳಿಸಿದ ಯತಿಗಳೇ (ಮಾತ್ರ ನಾವು) ಹೇಳಿದ ಈ (ಜ್ಞಾನವನ್ನು) ತಿಳಿಯಬಲ್ಲರು. ॥ ೨೩ ॥

(ನಮ್ಮೆಲ್ಲ)ರೊಳಗಿರುವ (ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ) ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಹೊಡೆದೋಡಿಸುವ, ಶುದ್ಧವಾದ ಮತ್ತು ಪರಮಹಂಸರಿಗುಚಿತವಾದ ಈ (ತತ್ತ್ವ) ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾನು ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರ ಪಾದಪದ್ಮದ್ವಯದ ಸೇವೆಮಾಡಿ ಕಲಿತುಕೊಂಡು, (ಇಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಆದುದರಿಂದ (ಹೀಗೆ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಶುದ್ಧಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಬಂದಿರುವದರಿಂದ) ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರೂ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. (ಮತ್ತು) ಸಜ್ಜನರಾದ ಪಂಡಿತರು ಇದನ್ನು (ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ) ಪರಿಕಿಸಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ (ಯಾವುದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ) ಗುಣ(ದೋಷಗಳ) ನಿರ್ಣಯವು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಸಜ್ಜನನರನ್ನೆ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆಂದು ನಾನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ. ॥೨೪॥

ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನೋಡಬಲ್ಲವರಿಗೆ ಸ್ವಚ್ಛವಾದ, ಪ್ರಕಾಶಮಯನಾದ) ಸೂರ್ಯನೂ ಸಹ ಕಾಣದಿರುವಂತೆ, ಕಿರುಕುಳ ಮನಸ್ಸಿನವರಿಗೆ ಸರಿಯಾದುದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದೂ ಕೂಡ ಚಂದಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿಃಸ್ಪೃಹರಾದವರಿಗೆ ಬಹುಮೂಲ್ಯವಾದ (ರತ್ನದ)ಖಣಿಗಳೇ (ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ) ಕಾಣುವಂತೆ, ತಿಳಿಯಾದ ಮನಸುಳ್ಳವರಿಗೆ (ಮಾತ್ರ ಅದು ಚಂದವಾಗಿ) ಕಂಡೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. * ॥ ೨೫ ॥

ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪಾದದಿಂದ ಹೊರಟ ಗಂಗೆಯನ್ನು ಶಂಕರನು ತನ್ನ ಯೋಗಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ (ಶಿರದಲ್ಲಿ) ಧಾರಣಮಾಡಿದನು. ವೇದಾಂತ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯಳಾದ ಆ ಗಂಗೆಯು ಸಂಸಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಕಡಿದು ಹಾಕುವಳೆಂದು (ತಿಳಿದು, ಭಗೀರಥನು †) ಸರ್ವಜ್ಞನೂ, ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠನೂ, ಮತ್ತು ಋಷಿ

---

* ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ, ಅದರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ. ಪತಂಜಲಿಯ ಯೋಗಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ (೨–೩೭) ನಿಃಸ್ಪೃಹರಾದವರಿಗೆ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿ, ಅದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಎಲ್ಲಕಡೆಯು ರತ್ನಗಳು ಸಿಕ್ಕುವವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ.

† ಇವನ ಕಥೆಗಾಗಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಗಣದಿಂದೊಡಗೂಡಿದವನೂ ಆದ (ಶಂಕರನನ್ನು) ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಚನ್ನಾಗಿ ಸೇವೆಮಾಡಿ, ಅವಳನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಗುಣರಾಶಿಯಾದ ಅವನಿಂದ ಪಡಕೊಂಡು, (ದುಃಖಿತವಾದ ಮನುಷ್ಯ ಕುಲವನ್ನೆಲ್ಲ ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಕರುಣೆಯಿಂದ ಈ ಭೂಮಿಗೆ ತಂದನು.) ಅದರಂತೆಯೇ, ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಹೊರಟ (ಅಥವಾ ಜಗದ್ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಪದವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸುವ) ಈ (ಬ್ರಹ್ಮ) ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು (ನಮ್ಮ ಗುರುಗಳಾದ ಶ್ರೀ) ಶಂಕರಾ (ಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ) ಯೋಗಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಪಡಕೊಂಡರು. ಸರ್ವಜ್ಞರೂ, ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠರೂ, ಮುನಿಗಣದಿಂದೊಡಗೂಡಿದವರೂ ಆದ ಅವರ ಸೇವೆಯನ್ನು (ನಾನು) ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಚನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಶ್ರೇಷ್ಠಗುಣಗಳ ರಾಶಿಯಾದ ಅವರಿಂದ ವೇದಾಂತ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವೂ, ಸಕಲ ಸಂಸಾರನಾಶಕವೂ ಆದ (ಆ ವಿದ್ಯೆ) ಯನ್ನು ಪಡಕೊಂಡೆನು. (ಮತ್ತು) ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳ ಸಾಲಿನಿಂದ ಪಾರಾಗಲೆಂಬ ಕರುಣೆಯಿಂದ ದುಃಖಿತರಾದ (ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜನರಿಗಾಗಿ) ಅದನ್ನೇ (ಇಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ. ॥ ೭೬ ॥

ಯಾವನು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದ (ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ) ನಮ್ಮ ಕತ್ತಲೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ನ್ಯಾಯ, (ತರ್ಕ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಯುಕ್ತವಾದ ಉಪಪತ್ತಿಯೆಂಬ) ಶಲಾಕೆ (ಅಥವಾ ಮೊಳೆ)ಯಿಂದಲೇ ಕಿತ್ತೊಗೆದನೋ, ಮತ್ತು ಯಾವನು ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯ ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವಂಥ, ವೇದಾಂತಗಳೊಳಗಿನ ಪ್ರಕಾಶಮಯವಾದ, ಶುದ್ಧವಾದ, ದಿವ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದರಿಂದ ಬೇರೆ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲ್ಪಡಲಾರದಂತಹ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಮಗೆ ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸಿದನೋ, ಅಂತಹ ಪೂಜ್ಯನಾದ ಮತ್ತು ಅತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ (ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ) ಸದ್ಗುರುವಿಗೆ (ನನ್ನ) ನಮಸ್ಕಾರವು ! ॥ ೭೬ ॥

(ಈ ಗ್ರಂಥವು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ) ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೂ (ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸುವಂತೆ) ಉಚಿತವಾದ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯೆಂಬ (ಗದ್ಯಭಾಗವು) ಜೋಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಇದನ್ನರಿತುಕೊಂಡವನು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು (ಎರಡನೆಯವರಿಗೆ) ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲನು. ॥ ೭೮ ॥

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಶ್ರೀಮತ್ಪರಮಹಂಸ ಪರಿವ್ರಾಜಕಾಚಾರ್ಯ ಶ್ರೀ ಮಚ್ಛಂಕರ ಭಗವತ್ಪೂಜ್ಯಪಾದ ಶಿಷ್ಯ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯ ವಿರಚಿತವಾದ, ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೊಳಗೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಕೊನೆಗಂಡಿತು. ಮತ್ತು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೆಂಬ ಗ್ರಂಥವೂ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು.

॥ ॐ तत्सद्ब्रह्मार्पणमस्तु ॥

ಪರಿಶಿಷ್ಟ ೧

ಪರಿಶಿಷ್ಟ ೧.

೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

ಪುಟ ೨— "ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಗೆ ಹಿತಕರವಾದುದೆಂದೂ, ಅಹಿತಕರವಾದುದೆಂದೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಜಗದ್ರೂಪ ಅಧ್ಯಾಸವು."

'ಅಧ್ಯಾಸ' ನಾಮಪದಕ್ಕೆ ಅಧಿ (ಮೇಲೆ) + ಅಸ್ (ಒಗೆ, ಚೆಲ್ಲು) ಎಂಬ ೪ನೆಯ ಗಣದ ಪರಸ್ಮೈಪದದ ಧಾತುವೇ ಮೂಲವು. ಆ ಧಾತುವಿನ ಅರ್ಥವು 'ಒಂದರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಹೇರು, ಅಥವಾ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸು' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅಧ್ಯಾಸ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ (೧) ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ, ಅಯಥಾರ್ಥಾನುಭವ, ಅಥವಾ (೨) ಅದಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಅದೆಂದು ತಿಳಿಯೋಣ, ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. * ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ತಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೆ 'ಅತಸ್ಮಿನ್ ತದ್ಬುದ್ಧಿಃ' ಅಥವಾ 'ಸ್ಮೃತಿರೂಪಃ ಪರತ್ರ ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟಾವಭಾಸಃ' ಎಂದು ವಿವರಣೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ಥೂಲದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವೆರಡರ ಅರ್ಥವೂ ಒಂದೇ: ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು. ವೇದಾಂತಸಾರದಲ್ಲಿಯಾದರೂ 'ವಸ್ತುನ್ಯವಸ್ತ್ವಾರೋಪೋಽಧ್ಯಾರೋಪಃ' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಧ್ಯಾರೋಪವೆಂದರೂ ಒಂದೇ; ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೂ ಒಂದೇ.

ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಾರೋಪವೇ ಎಲ್ಲ ಸಂಸಾರದ ಮೂಲವು. ಲೌಕಿಕ, ವೈದಿಕ– ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಈ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಮೂಲವೆಂಬದನ್ನು ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ

---

* ಭೀಮಾಚಾರ್ಯ ಝಳಕೀಕರಕೃತ ನ್ಯಾಯಕೋಶದ ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಪುಟದ ೧೩ನೆಯ ಪುಟ ನೋಡಿರಿ.

ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಚನ್ನಾಗಿಯೇ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಾದರೂ ನೈ. ಸಿ. ಯೊಳಗೆ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೦೦–೧೦೨ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದ ೧೦೭–೧೦೯ ಪುಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಅಲ್ಲಿ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಮತ್ತು 'ಅಧ್ಯಾರೋಪ'ವೆಂಬ ಎರಡೂ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಮೋಹ, ಭ್ರಾಂತಿ, ಅಜ್ಞಾನ, ಅವಿದ್ಯೆ ಅಥವಾ ತಿಳಿಗೇಡಿತನವೊಂದೇ ಕಾರಣವು. † ಕಿಂಬಹುನಾ, ಈ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು. ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದೊಳಗೆ 'तमेतमेवंलक्षणमध्यासं पंडिता अविद्येति मन्यन्ते ।' 'तमेतमविद्याह्वयमात्मानात्मनोरितरेतराध्यासं··' ಮತ್ತು 'एवमयमनादिरनंतो नैसर्गिकोऽध्यासो··' ಎಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಸವು ಏಕೆ ಆಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಜನರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ ಸವಿಸ್ತಾರವಾದ ಸಮಾಚಾರವನ್ನು ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯೊಳಗೆ ತಕ್ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಬೇಕಾದವರು ಅಲ್ಲಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಎಲ್ಲ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಒಂದೇ ಚಿಕ್ಕ ಅನುಭವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಲಿಕ್ಕೆಂದು ಹೊರಟಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು. ಅದೇನೆಂದರೆ: ಹಗ್ಗವು ಹಾವೆಂದೂ, ಶಿಂಪೆಯು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದೂ ಕಾಣುತ್ತವಷ್ಟೇ? ಹೀಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಮತ್ತೊಂದರಂತೆ ಏಕೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ? ಇದರ ಉಪಪತ್ತಿಯೇನು?

ಹಿತಾಹಿತ ಅಥವಾ ಸುಖದುಃಖಗಳ ತೋರಿಕೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಮೂಲವೆಂಬದನ್ನು ನೈ. ಸಿ. ಯ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಸುಖದುಃಖಗಳು ನಮ್ಮ ಮನೋಧರ್ಮಗಳೆಂದೂ, ಅವು ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಆಗುವಂತೆ ತೋರುವವೋ, ಆ ವಸ್ತುಗಳ ಧರ್ಮ

---

† ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಗಳು ಅವಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧಮಾಡಬಹುದು. ಅವು ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳ ಗುಣಧರ್ಮಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಒಂದೇ ತೆರನಾಗಿ ಸುಖದುಃಖಗಳುಂಟಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಹೀಗೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಅಮೃತಪ್ರಾಯವಾಗಿ ಕಂಡರೆ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಅದೇ ವಸ್ತುವು ತೀರ ಹೇಸಿಕೆಯದೆಂದು ತೋರುವದು * ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅದೇ ವಸ್ತುವು, ಅದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ, ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ ಸುಖವನ್ನೂ ದುಃಖವನ್ನೂ ಕೊಡುವದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಸುಖದುಃಖಗಳು ನಮ್ಮ ಮನಸಿನ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವವೆಂಬದು ತೀರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುವಂತಿದೆ. ಕಿಂಬಹುನಾ, ನಾವು ಹಲವು ಸಾರೆ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತೊರೆದು ತೋರಿಕೆಯ ವಸ್ತುಗಳಿಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಮರುಳಾಗುವೆವು.

ಇನ್ನು, ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಈಗಿನ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಗೆ ಬಿಡಿಸಿದೆಯೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವ. ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಧ್ಯೇಯಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಐಚ್ಛಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು (Voluntary movements) ಮಾಡುತ್ತೇವಷ್ಟೇ? ಆದರೆ ಈ ತರದ ಕ್ರಿಯೆಯ ಉಗಮವೇನು? ಇದಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ:— ಜೀವವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭದ ಕ್ರಿಯೆಯು ಮನೋವಿಕಾರಗಳಿಂದ ದೇಹದ ಮೇಲಾಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳಲ್ಲಿ (Emotional expression) ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ನಾವು ಅಂಜಿದಾಗ

---

* ನೈ. ಸಿ. ಯ ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೦-೫೧ ಶ್ಲೋಕಗಳು. ಪಂಚದಶಿಯೊಳಗೆ ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೦-೨೫ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಮತ್ತು ೬೪-೬೫ ಶ್ಲೋಕಗಳು, ಮತ್ತು ಸರ್ವದರ್ಶನಸಂಗ್ರಹದೊಳಗೆ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ

परिव्राद्कामुकशुनामेकस्यां प्रमदातनौ ।
कुणपः कामिनी भक्ष्य इति तिस्रो विकल्पनाः ॥

ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕ, ಹಾಗೂ ಭಾಗವತದೊಳಗೆ ೧೧ನೆಯ ಸ್ಕಂಧದ ೨೬ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೮ ಮತ್ತು ೨೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳೂ, ವಾಚಕರಿಗೆ ಪರಿಚಿತವಾದ ಶೇಖಮಹಮ್ಮದನ ಕಥೆಯೂ ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತವೆ.

ನಮ್ಮ ದೇಹವು ನಡುಗಹತ್ತುತ್ತದೆ; ಎದೆಯು ಧಡ ಧಡ ಎನ್ನುತ್ತಿದೆ; ರೋಮಾಂಚಗಳು ಏಳುತ್ತವೆ; ಮೈ ಬೆವರೊಡೆಯುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಬಾಯಿಯು ಒಣಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಅಂಜಿಕೆಯು ಬಂದೊಡನೆ ಇವೆಲ್ಲ ಪರಿಣಾಮಗಳು ದೇಹದ ಮೇಲೆ ತಾವಾಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ, ಪ್ರಕೃತಿ ವೇಗದಿಂದ ಆಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳೇ ಮುಂದೆ ಐಚ್ಛಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವವೆಂದು ಈಗಿನ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ಈ ತರದ ದೈಹಿಕ ವಿಕಾರಗಳು ಈಗ ಕೇವಲ (Reflex) ಎಂದರೆ ತಾವಾಗಿಯೇ ಅನೈಚ್ಛಿಕವಾಗಿ ಆಗುವ ಅಥವಾ ಯಾಂತ್ರಿಕವೆಂದೇ ನಾವು ಸಂಬುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಕಾಸದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮರ್ಮವನ್ನೂ ನಾವು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಅವೂ ಸಹ ಮೊದಲು ಸುಖದುಃಖಭಾವನೆಯಿಂದಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹರ್ಬರ್ಟ್ ಸ್ಪೆನ್ಸರನು ಒಂದೆಡೆಗೆ "ನಡೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಕಲಿಯಬೇಕೆಂದಿಚ್ಛಿಸುವ ಕೂಸು ನಡಿಗೆಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಬೇಕೆಂತಲೇ ಇಚ್ಛಿಸಿ ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ. ಆದರೆ ಅದೇ ನಾವು ದೊಡ್ಡವರಾದಾಗ ನಡಿಗೆಯು ಎಷ್ಟು ಹಗುರಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ! ಅದರಂತೆಯೇ ಯೋಗಾಸನಗಳ ಮಾತು. ಆಸನಗಳನ್ನು ಕಲಿಯುವ ಮುಂಚೆ ಬಲು ಕಷ್ಟಪಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ರೂಢಿಯಾದೊಡನೆ ಅವೇ ತೀರ ಸುಲಭವಾಗಿ ಕಾಣಹತ್ತುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮೊದಲು ಕಷ್ಟವಾದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಲಿಯುವದೇತಕ್ಕೆ? ಅವುಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಹಿತವಾಗುವದೆಂದೇ ಅಲ್ಲವೇ? ಹೀಗೆ ನಾವು ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿರಪವಾದವಾಗಿ ಮೊದಲು ಹಿತಾಹಿತಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಎಂತೆಯೇ ಜೇಮ್ಸ್ ವಾರ್ಡರೆಂಬವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ "ಎಂದಮೇಲೆ ನಮಗೆ ಒಂದೇ ದಾರಿಯು ಉಳಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ; ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿ ಕೊಡುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೂಲವೆಂದು, ಅವುಗಳಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ಐಚ್ಛಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬೆಳೆದು ಪೂರ್ಣವಾದವೆಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕು." (**ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳು. ಪುಟ ೫೨**)

ಹೀಗೆ ಜೀವಿಗಳ ಕ್ರಿಯೆಗೆಲ್ಲ ಹಿತಾಹಿತಗಳೆಂದರೆ ಸುಖದುಃಖಗಳೇ ಮೂಲಕಾರಣವೆಂದು ಆಧುನಿಕ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ನಮಗೆ ಮೊದಲು ಯಾವುದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ; ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂನಿಕರ್ಷದಿಂದ ನಮಗೆ ಸುಖವಾಗಲಿ ದುಃಖವಾಗಲಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸುಖವಾದರೆ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದೇ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ, ದುಃಖವಾದರೆ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬದಲಿಸಬೇಕೆಂದೂ ನಾವು ಇಚ್ಛಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒಮ್ಮೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಹಿತವಾಗುವದೆಂದೂ, ಅಹಿತವಾಗುವದೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಿತವಾದರೆ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಆಯಾ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಹಿತವು ಸಿಗುವದೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತಿಯೂ, ಮತ್ತೊಂದರ ಬಗ್ಗೆ ವೈರವೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಆ ಪ್ರೀತಿ–ದ್ವೇಷಗಳಿಂದಲೇ ನಾವು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗುತ್ತೇವೆ. ಎಂತೆಯೇ ಎಲ್ಲ "ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು, ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಗೆ ಹಿತವೆಂದೂ ಅಹಿತವೆಂದೂ ಕಾಣುವ ತೋರಿಕೆಯೂ" ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಂಚದಶಿಯೊಳಗಿನ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೯–೩೦ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ते पराग्दर्शिनः प्रत्यक् तत्त्वबोधविवर्जिताः ।
कुर्वते कर्म भोगाय कर्म कर्तुं च भुंजते ॥
नद्यां कीटा इवावर्तादावर्तांतरमाशुते ।
व्रजन्तो जन्मनो जन्म लभते नैव निर्वृतिम् ॥

ಪುಟ ೨ — ಅಜ್ಞಾನ, ಅವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಮಾಯಾ.

ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಿಗಳೇ ಹೊಸದಾಗಿ ಶೋಧಿಸಿ ತೆಗೆದಿಲ್ಲ. ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಪ್ರಶಿಷ್ಯರಾದ ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದವು. ಮಾಯಾವಿದ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಯಾಶಬ್ದವೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು. ವೇದಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಯಾ ಶಬ್ದವು ಇಂದ್ರಜಾಲ

ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ, ಲೋಕೋತ್ತರವಾದ ಚಮತ್ಕಾರಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಕೌಶಲ್ಯ ಅಥವಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಋಗ್ವೇದದ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳ ಮತ್ತು ಅಸುರರ ಈ ತರದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ಹಲವು ಸಾರೆ ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಅವಿದ್ಯಾ ಶಬ್ದವು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷದಾಯಕವಾದ ಆತ್ಮವಿದ್ಯಾ ಎಂಬದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧರ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದವು ದ್ವಾದಶನಿದಾನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದ್ದು, ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ವಸ್ತುವಿನ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯೋಗಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪತಂಜಲಿಯಾದರೂ ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ — ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮೊದಲು ಅವಿದ್ಯಾ ಶಬ್ದವು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಾಭಾವವೆಂಬ ಅಭಾವಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ, ಮಾಯಾಶಬ್ದವು ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಜೀವಾತ್ಮರ ಅನೇಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಕಾರಣವೆಂದು ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟು, ಲೋಕೋತ್ತರವಾದ ಚಮತ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲ ಆತ್ಮನ ಶಕ್ತಿ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ರೂಢವಾಗಿದ್ದವು. (ಮಧುಸೂದನ ಸರಸ್ವತಿಯವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಬಿಂದುವಿಗೆ ವಾಸುದೇವಶಾಸ್ತ್ರಿ ಅಭ್ಯಂಕರ ಇವರು ಬರೆದ ಉಪೋದ್ಘಾತದ ೧೬ ಮತ್ತು ೧೮ನೆಯ ಖಂಡಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.)

ಈ ಅಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪ್ರಶ್ನವು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ತೊಡಕಿನದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತ ಗ್ರಂಥಕಾರರಲ್ಲಿ ಐಕಮತ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಗ್ರಂಥಕಾರನೂ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ತರದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾಶಬ್ದಗಳು ಒಂದೇ ಅರ್ಥದ ಪರ್ಯಾಯಗಳೆಂದು ಉಪಯೋಗದಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ಇಡೀ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಶಬ್ದವೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೇ ಹೊರತು, ಅಜ್ಞಾನ ಶಬ್ದವು ಎಲ್ಲಿಯೂ

ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಕರ್ನಲ್ ಜೇಕಬ ಸಾಹೇಬರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. (ಅವರು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸಿದ ವೇದಾಂತಸಾರದ ೧೪೬ನೆಯ ಪುಟವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.)

ಅಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಮತಭೇದಗಳಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ರಾಸ ವಿಹಾರಿ ದಾಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. * ಅದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಮದ್ರಾಸ ಪ್ರೆಸಿಡೆನ್ಸಿ ಕಾಲೇಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರೊಫೆಸರರಾಗಿರುವ ಪಿ. ಪಿ. ಎಸ್ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಿದೆ. † ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರ ಬ್ರಹ್ಮ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಭಾಮತೀ ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದ ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮಿಶ್ರ ಮತ್ತು ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳದು ಒಂದು ಪಕ್ಷವು. ಮತ್ತು ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕರ್ತರಾದ ಪದ್ಮಪಾದಾಚಾರ್ಯರು, ಅದರ ಮೇಲೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಬರೆದ ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮರು ಹಾಗೂ ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳದು ಇನ್ನೊಂದು ಪಕ್ಷವು. ಮೊದಲನೆಯವರು (೧) ನಾನಾಜೀವವಾದ, (೨) ಅವಚ್ಛೇದವಾದ, ಮತ್ತು (೩) ಅನೇಕಾವಿದ್ಯಾವಾದಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯವರು (೧) ಏಕಜೀವವಾದ, (೨) ಬಿಂಬ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದ, ಹಾಗೂ (೩) ಏಕಾವಿದ್ಯಾವಾದವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಹೊರ್ತಾಗಿ ಇವೆರಡು ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವ ಆವಶ್ಯಕತೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ.

ಅಜ್ಞಾನವೇ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂಬುವದು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರ ಮತ್ತು ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನ

---

* ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ "Essentials of Adwaitism" by Ras Vihari Das, M. A., Ph. D. ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದೊಳಗಿ Introduction pp. 13-15 ನೋಡಿರಿ.

† ವಾಣೀವಿಲಾಸ ಪ್ರೆಸ್ಸಿನವರು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸಿದ "सिद्धांतलेशसंग्रह" Vol.I ಕ್ಕೆ ಇವರು ಜೋಡಿಸಿದ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯ xiii ನೆಯ ಪುಟವನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಅಲ್ಲಿ ಇವರು ಒಂದನ್ನು ಭಾಮತೀಪ್ರಸ್ಥಾನವೆಂದೂ, ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ವಿವರಣಪ್ರಸ್ಥಾನವೆಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ವೆಂಬದು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಗಡಿಗೆಮುಡಿಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಮಣ್ಣಿನ ಪರಿಣಾಮಗಳಾಗಿರುವಂತೆ, ವಿಶ್ವವು ಅಜ್ಞಾನದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಗ್ಗದ ಮೇಲೆ ಹಾವು ಕಾಣುವಂತೆ, ಅಥವಾ ಸಿಂಪೆಯ ಮೇಲೆ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಕಾಣುವಂತೆ, ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಜಗತ್ತು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಅಜ್ಞಾನವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆನ್ನಬಹುದು. ಜಗತ್ತು ಯಾವ ದ್ರವ್ಯವಿಶೇಷದಿಂದಲೂ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಆಗಿರುವ ವಿಕಾರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುವದು ತೋರಿಕೆ ಅಥವಾ ಭ್ರಾಂತಿ ಮಾತ್ರ. ನಿಜವಾಗಿ ಅದು ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇಯಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈ ಅವಿದ್ಯೆ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನಗಳಾದರೂ ಜೀವಾತ್ಮರಂತೆ ಅನೇಕವಾಗಿವೆ; ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ಅವಿದ್ಯೆಯು ಗಂಟುಬಿದ್ದಿರುವದು. ಹಾಗೂ ಆಯಾ ಜೀವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆ ಆಯಾ ಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುವದು. ಈ ಅಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಜೀವಾತ್ಮರೆ ಆಶ್ರಯು ರಾಗಿಯೂ, ಪರಮಾತ್ಮನೇ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತಾರೆ.

ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಒಂದಾಗಿಯೂ, ಮಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮಣ್ಣು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತೆ, ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಕಾರಣವಾಗಿಯೂ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಎಂದರೆ ವಿಶ್ವವೂ, ಅದರೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಈ ಅಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಕಾರವೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮೂಲವಾಗಿರುವಂತೆ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಮೂಲವು. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿದ್ದು ಅವನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ. ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ * ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳೆರಡೂ ಆಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಆತ್ಮನಂತೆ ತೀರ ಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ, ಬಂಜೆಯು

* ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದ ೧೩೪ನೆಯ ಪುಟವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಮಗನಂತೆ ತೀರ ಅಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಸದಸತ್ತೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರಿಂದ ಜಗದ್ರೂಪ ತೋರಿಕೆಯುಂಟಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಸದಸತ್ತೆಂಬದಂತೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದರೆ ಇಂತಹದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರದಂತಹದೆಂದೂ, ತೀರ ಅಭಾವವಲ್ಲೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾವರೂಪವೆಂದೂ ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ. ಸಂಸಾರರೂಪ ತೋರಿಕೆಗೆ ಅದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಆ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಏನಾದರೊಂದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಿರಲೇಬೇಕೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ, ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಇಂತಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಯೇ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವದು. ಇದು ಎರಡು ತೆರನಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಆವರಣ ಮತ್ತು ವಿಕ್ಷೇಪಶಕ್ತಿಗಳಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮತ್ತು ಮಾಯಾ ವಿದ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಈಗ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವ. ಅವರು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊಂದು ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವರೆಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವರೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಎರಡೂ ಪಕ್ಷದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಆರಿಸಿ, ಸಮನ್ವಯಮಾಡಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯಿಂದ, ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯಂತೆ ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳ ಬೀಜಗಳು ಸಿಕ್ಕುವಂತೆ ಕಾಣುವವು. ಅವಿದ್ಯಾಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಇವರು ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮಿಶ್ರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಅವಚ್ಛೇದವಾದವನ್ನಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅನೇಕಾವಿದ್ಯಾವಾದವನ್ನಾಗಲಿ ಇವರು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೇ, ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದ ಏಕಾವಿದ್ಯಾವನ್ನು

ಇವರು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂಬುದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಜಗದ್ರೂಪ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂಬದಾಗಲಿ ಇವರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಇವರ ಒಲವು ಪದ್ಮಪಾದರ ಕಡೆಗೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಅವರ ಉಳಿದ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮಾತು ಹಾಗಿರಲಿ. ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಏನು ವಿವರಣೆ ಬಂದಿರುವದೋ ನೋಡುವ. ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿಂದ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಏಕಾವಿದ್ಯೆಯ ಪುರಸ್ಕರ್ತರೆಂದು ನಿಃಸಂದೇಹವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿವೆ ಎಂಬದನ್ನು ಅವರು ನೈ. ಸಿ. ಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಸೂಚಿಸಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗೆಲ್ಲ ಏಕವಚನವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆ, ಅಜ್ಞಾನ, ಅನವಬೋಧ, ಅಪ್ರತಿಪತ್ತಿ, ಧ್ವಾಂತ, ತಮ, ಮೋಹ ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ. ಮಾಯಾ ಶಬ್ದವು ನೈ. ಸಿ. ಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ— ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು. (೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರಾದಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು (ಅ. ೨. ಶ್ಲೋ ೪೫.) ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸೋಮಶರ್ಮಪಿತ (ಅಥವಾ ಶೇಖಮಹಮ್ಮದನ) ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದಲೂ, ಅದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಿಂದಲೂ, ಹಾಗೂ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿಂದಲೂ ಈ ಮಾತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬದನ್ನು ನೈ. ಸಿ. ಕಾರರು ಸೂಚಿಸಿರುವರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಕೆಲಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಮೊದಲು ಮಾಡಿ ಹುಲ್ಲು ಕಡ್ಡಿಯವರೆಗಿನ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ

ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಮಿಥ್ಯಾಧ್ಯಾಸವೆಂದೂ, ಆ ಮಿಥ್ಯಾಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದೂ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೦೧, ೧೦೩, ೧೧೧, ೧೧೨, ೧೧೪ ಮತ್ತು ೧೧೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ, ಅವುಗಳ ಮೇಲಿನ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.) ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕಿರುವ ಗದ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿಯಂತೂ ಕೂಟಸ್ಥನಾದ ಆತ್ಮ, ಮತ್ತು ಅವನ ಮೇಲೆ ತೋರುವ ಜಗದ್ರೂಪ ಅಧ್ಯಾಸ, ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವಾಗಬಲ್ಲದಾದರೆ, ಅದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸರಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವೆಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುವದು. ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರರು ಹೇಳಿದರೂ, ಅದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕೃತಿಯಂತಹದೊಂದು ದ್ರವ್ಯವೆಂಬದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸೂಚಿಸಿಲ್ಲ. ಶೇಖಮಹಮ್ಮದನ ತಿಳಿಗೇಡಿತನವು ಅವನ ಕಲ್ಪನಾಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆಲ್ಲ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆ, ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ನೈ. ಸಿ. ಕಾರರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ, ಮತ್ತು ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಈ ಮಾತು ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸಾರವೆಲ್ಲ ಮನಸ್ಸಿನ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಎಂದು ಗೌಡಪಾದರು ತಮ್ಮ ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದುದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಸುರೇಶ್ವರರು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; " ಹಗ್ಗದ ಮೇಲಿನ ಹಾವು ಹಗ್ಗದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವಂತೆ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ, (ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಗತ್ತೂ,) ನಾಶವಾಗುವವು" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ನೈ. ಸಿ. ಕಾರರು ಅಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೆಂಬದು ಚನ್ನಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ. (೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೦೩, ೧೦೪ ಮತು ೧೦೫ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವವಷ್ಟೇ? ಆದರೆ ಅವು

ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡುವವು, ಎಂಬದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ನೈ. ಸಿ. ಯ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ ೪೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಸಂಶಯಿತಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಸಂಶಯ, ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ವಿಪರೀತ ತಿಳಿವಳಿಕೆ, ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಏನೂ ತಿಳಿಯದಿರುವಿಕೆಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಇವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬದು ನೈ. ಸಿ. ಕಾರರಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರೇತವಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದನ್ನೇ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಕಾಣದಂತೆ ಮಾಡುವದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆಯೂ ಮಾಡುವದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆವರಣ ಮತ್ತು ವಿಕ್ಷೇಪಶಕ್ತಿಗಳಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಲು ಏನೂ ಅಡಚಣಿ ಇಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅದೊಂದು ಶಕ್ತಿಯೆಂದೂ, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಿಜವಾಗಿ ಸುತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂದೂ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತ ಮತಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅನಾತ್ಮಗಳೆಂಬ ಎರಡೇ * ಪದಾರ್ಥಗಳಿರುವವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮವಂತೂ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಲಿ ವಿಷಯವಾಗಲಿ ಆಗಲಾರದು. ಎಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಿರುವದೆಂದೂ, ಆತ್ಮನೇ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೆಂದೂ ಸುರೇಶ್ವರರು ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇದೇ ಮಾತು ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿರುವದು ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು, ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಆಶ್ರಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವನೆಂಬದು ಅವರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿತ್ತೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳಲಾರರು. ವಸ್ತುತಃ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಇರುವದೆಂದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಎನಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಅದು ಇರುವದೆಂದು ನಂಬಿ

* ಇದೂ ಸಹ ಪರಮಾರ್ಥ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದಾನೆ. ಅನಾತ್ಮವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ.

ದವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಆದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಶ್ರಯನೆಂದೂ ವಿಷಯವೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವಾದರೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹಿಂದೆಯಾಗಲಿ, ಈಗಾಗಲಿ, ಮುಂದೆಯಾಗಲಿ ಆಗುವದೆಂದೂ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. (೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿ, ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೧೦–೧೧೨ ಮತ್ತು ೧೧೫–೧೧೬ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಇದೇ ತರದ ಬೇರೆ ಗ್ರಂಥಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ಪಂಚದಶಿಯ ೬ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ, ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೧೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ಮತ್ತು ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೩–೧೪--೧೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳೂ ನೆನಪಿಸಲ್ಲಿಡತಕ್ಕವಾಗಿವೆ.

अविद्यास्तीत्यविद्यायामेवासित्वा प्रकल्प्यते ।
ब्रह्मदृष्ट्यात्वविद्येयं न कथंचन युज्यते ॥

ಇದೇ ಶ್ಲೋಕವು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ತುಸು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. (ವಾರ್ತಿಕ ಭಾಗ ೧. ಶ್ಲೋ ೧೬೬ ನೋಡಿರಿ). ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೩೬–೧೩೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಅವೆ.

नन्वविद्या स्वयंज्योतिरात्मानं ढौकते कथम ।
कूटस्थमद्वितीयं च सहस्रांशुं यथा तमः ॥ १३६ ॥
प्रसिद्धत्वादविद्यायाः सापन्होतुं न शक्यते ।
अनात्मनो न सा युक्ता विना त्वात्मा तयानहि ॥ १३७ ॥

ಪ್ರೊ. ವೇನಿಸರವರು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಿದ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತ ಮುಕ್ತಾವಲಿ (ಪು. ೧೩೫) ಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕವೂ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ.

अज्ञानं ज्ञातुमिच्छेद्यो मानेनात्यंत मूढधीः ।
सतु नूनं तमः पश्येद्दीपेनोत्तमतेजसा ॥

ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ಅವಿದ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗುವಂತೆ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳುವದೇ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದು ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕೇ ? ಜಗ

ತ್ವನ್ನು ತೋರಿಸುವದು. ಇದೆಯೆನ್ನಬೇಕೇ? ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುವದು. ಕಿಂಬಹುನಾ, ವಿಚಾರಮಾಡಹತ್ತಿದೊಡನೆ ಅದು ಓಡಿಯೇ ಹೋಗುವದು. ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ವಿರೋಧ. (೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೬, ೧೧೦-೧೧೨, ೧೧೫-೧೧೬ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ). ಎಂತೆಯೇ ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ನೈ. ಸಿ. ಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ನೈಯಾಯಿಕರ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. (೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬-೭ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ). ಸಾಂಖ್ಯರ ಅಜ್ಞಾನವು ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯಾಗಿದ್ದು ಭಾವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಆದಿಯುಂಟು. ನೈಯಾಯಿಕರ ಮತದಂತೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಅನಾದಿಯಾದರೂ ಅಭಾವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಭಾವರೂಪವಾಗಿಯೂ, ಅನಾದಿಯಾಗಿಯೂ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಭಾವರೂಪವೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವದರಿಂದ, ಅದನ್ನವರು ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪುವರೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಆದರೆ ಮೊಲದ ಕೋಂಬು, ಬಂಜೆಯ ಮಗ ಮೊದಲಾದವರಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೀರ ಅಸತ್ಯವಲ್ಲೆಂಬದಷ್ಟೇ 'ಭಾವರೂಪ' ಶಬ್ದದಿಂದ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಭಾವರೂಪವಾಗಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದು ಎಂದೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ!

ಈ ಅಜ್ಞಾನವು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವದೊ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದು ಇನ್ನೊಂದು ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ಮಾತು. ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಕೆಲವೆಡೆಗೆ ಅದು ಆಗೂ ಇರುವದೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ಅದು ಆಗ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವಾಗಿಲ್ಲ. ನೈ. ಸಿ. ಯ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ ೨-೩ ಕಡೆಗೆ ಸುರೇಶ್ವರರು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೆತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಅಧ್ಯಾಯದ ೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ, ೫೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ಮತ್ತು ಅದರ

ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಜ್ಞಾನವು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದೊಳಗೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಸೂಚಿಸ ಲಾಗಿದೆ. ನೈ. ಸಿ. ಯ ಮೇಲೆ ಚಂದ್ರಿಕೆಯೆಂಬ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದ ಜ್ಞಾನೋ ತ್ತಮರು ಅದರ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಲೆಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತಃಕರಣವು ಆಗ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅಜ್ಞಾನವು ಆಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಆಗದು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದೊಳಗೇ ಇರುವ ದೆಂದೂ ಹೇಳಿ, ಇವುಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕ ದೊಳಗೆ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೨೪ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದೊಳಗಾದರೂ ಇದೇ ತರದ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ; ಈ ವಿಷಯದ ಸವಿಸ್ತರ ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ಅದೇ ಪುಸ್ತಕದ ಅದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೨೦—೧೩೫ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಗ್ರಂಥಕಾರರನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲಿಕ್ಕೇ ಬೇಕು. ಶ್ರೀ. ವೈ. ಸುಬ್ಬರಾಯ ರೆಂದು ಅವರ ಹೆಸರು. ಅವರು ಬೆಂಗಳೂರ ನಗರದಲ್ಲಿದ್ದು 'ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ' ವೆಂಬ ಮಾಸಿಕ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತಿರು ವರು. ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯೊಳಗೆ ಬರೆದ ಅವರ 'ಮೂಲಾವಿದ್ಯಾನಿರಾಸ' ವೆಂಬ ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ದೇವರಾಜ ಬಹಾದ್ದೂರ ಇನಾಮು ದೊರೆತಿರುತ್ತದೆ. ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯಸಮೇತವಾದ ಕೆಲವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೂ ಅವರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತೀರ ಮೊನ್ನೆ ಮೊನ್ನೆ ಶಾಂಕರಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದ ಮೊದಲಿನ ಐದು ಅಧಿಕರಣಗಳನ್ನೂ ಕನ್ನಡಿಸಿ ಹೊರಗೆಡವಿದ್ದಾರೆ. ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವರು ಬಹು ನಿಷ್ಣಾತರಾಗಿರುವರೆಂಬದಕ್ಕೆ ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಇರಲಿ. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ—ಗೌಡ ಪಾದ, ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ, ಮತು ಸುರೇಶ್ವರರಿಗೆ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯೆಂಬದು ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಈ ಮೂವರು ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅಭಾವರೂಪವೇ. ಆದು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ, ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ

ವಿಚಾರವೊಂದೇ ನಿಜವಾದ ಸಾಧನವು. ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು. ಈ ಮೂವರ ಹೊರತಾಗಿ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಿಗಳು ವರ್ಣಿಸುವ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯು ಅದ್ವೈತಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀ. ವೈ. ಸುಬ್ಬರಾಯರ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲಪೇಕ್ಷಿಸುವವರು ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೇ ಓದುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳು ಹೊಸವೂ, ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವೂ, ಮನನೀಯವೂ ಆಗಿರುವವೆಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು.

ಇನ್ನು, ಮಾಯಾವಿದ್ಯೆಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ತುಸು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ. ಗಾರುಡಿಮೊದಲಾದವರು ತಮ್ಮ ಯಾವ ಶಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಇಂದ್ರಜಾಲ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವರೋ, ಆ ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೇ ಮಾಯೆಯೆಂಬ ಹೆಸರೆಂಬದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಅಜ್ಞರಾದ ಜೀವಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಗದ್ರೂಪ ಇಂದ್ರಜಾಲವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇರುವದೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿರುವವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಒಂದು ಆವರಣ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದು; ಮತ್ತೊಂದು ವಿಕ್ಷೇಪಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನದು ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲೆಯದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು; ಎರಡನೆಯದೇ ಮಾಯೆಯು. ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ಮಾಯಾವಿದ್ಯೆಗಳ ನಡುವೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂದು ಕೆಲವು ಜನರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಬಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಯಾವಿದ್ಯೆಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಬಹುಶಃ ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈಶ್ವರನ ಅಜ್ಞಾನವು ಮಾಯೆಯೆಂದೂ, ಜೀವಾತ್ಮನ ಅಜ್ಞಾನವು ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದನ್ನು ನಾವು ಈಗಿನ ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. (ಉದಾ: ಪಂಚದಶಿಯು ೧ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೬-೧೭ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದೊಳಗೆ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೪೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.) ಆದರೆ ಇದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ

ವಾದ ನಿಯಮವಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಮಾಯೆಯ ತುಣುಕುಗಳೇ ಅವಿದ್ಯೆಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅವು ಆವರಣವಿಕ್ಷೇಪ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತವೆ. * ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಪ್ರಕೃತಿಯು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದು, ಅದರೊಳಗೆ ಸತ್ವಗುಣಪ್ರಧಾನವಾದುದೇ ಮಾಯೆಯೆಂದೂ ರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದುದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವಿಕ್ಷೇಪಶಕ್ತಿಪ್ರಧಾನವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಮಾಯೆಯೆಂದೂ ಆವರಣಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದುದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತವೈಚಿತ್ರ್ಯವಿರುವದರಿಂದಲೇ, ಅವರಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಏಕಮತ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ.

ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ಮಾಯಾ ಶಬ್ದವನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ? ಎಂಬದು ಬಲು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದು ಬಲು ಕಷ್ಟ. ಅಲೌಕಿಕ ಚಮತ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೆಂಬ ಪ್ರಾಚೀನ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಯಾ ಶಬ್ದವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಅಭ್ಯಂಕರ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. (ಮಧುಸೂದನ ಸರಸ್ವತಿಯವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಬಿಂದುವಿಗೆ ಬರೆದ ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಉಪೋದ್ಘಾತದ ೧೬, ೧೮, ಮತ್ತು ೧೯ನೆಯ ಖಂಡಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ). ಮತ್ತು ಆಚಾರ್ಯರ ಮೊದಲೇ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ರೂಢವಾದ ಅವಿದ್ಯಾ ಶಬ್ದವನ್ನು ಅವರು ಮಾಯಾ ಶಬ್ದದ ಪರ್ಯಾಯವೆಂದೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದೂ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳ ಮತವಿದೆ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಸಾರ ಮತ್ತು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸಿದ ಕರ್ನಲ್ ಜೇಕಬರು ಈ ಮಾತಿಗೆ ಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. (ವೇದಾಂತಸಾರ Introduction pp. V—VII). ಮೇಲಿನಂತೆ ಅಭ್ಯಂಕರ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಿದ

---

* ಸಿದ್ಧಾಂತಲೇಶಸಂಗ್ರಹದ ಇಂಗ್ಲಿಷಭಾಷಾಂತರದ ೧೬೦–೧೬೨ ಪುಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಇದನ್ನು ಎಸ್. ಎಸ್. ಸೂರ್ಯನಾರಾಯಣಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಡಾ. ಥೀಬೋರವರನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ, ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ—ನಾನು ಇದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಡೀ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ತಿರುವಿ ಹಾಕಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ ಮಾಯಾ ವಿದ್ಯೆಗಳು ಒಂದೇ ಎಂಬ ವಿಚಾರವು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದುದಲ್ಲವೆಂದೇ ನನ್ನ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯು ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣವೆಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವದಿಲ್ಲ. ಆಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಮಿಥ್ಯಾಧ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ಸುಳ್ಳು ತೋರಿಕೆಯೇ ಮಾಯೆಯು. ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಈ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಮಾಯೆಯೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾರ್ಯವೇ ಮಾಯೆಯೆಂಬದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದಂತಾಯಿತು.

ಆದರೆ ಜೇಕಬ ಸಾಹೇಬರ ಈ ಅರ್ಥವು ಸಮಂಜಸವಾದುದಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ವಿಕಾರಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅವಲೋಕನೆ ಮಾಡುವ ವಾಚಕರಿಗೆ ಮನಗಾಣದಿರದು. ಮಾಯಾವಿದ್ಯೆಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವರೆಂಬದನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮಮುನಿಗಳು ಬಲು ಚನ್ನಾಗಿಯೂ ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿಯೂ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಅವರ ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮೫–೧೧೨ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ). ಅದೇ ಪುಸ್ತಕದ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೧೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ— ಗಾರುಡಿಯ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವವರಲ್ಲಿ, ಗಾರುಡಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕಿರುವ ಅವರ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಅವರ ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿಯೂ, ಗಾರುಡಿಯ 'ಮಾಯೆ'ಯೆಂಬುದಾಗಿಯೂ ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಡುವದು. ಆದರಿಂದಲೇ ಅವರಿಗೆ ಗಾರುಡಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿಪರೀತ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಮಾಯೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಎಂತೆಯೇ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮರು ಅದೇ ಪುಸ್ತಕದೊಳಗೆ ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೨೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ " ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮಾಯಾ, ತಮಃ, ಕಾರಣಂ, ಧ್ವಾಂತಂ, ಬೀಜಂ, ಅಬೋಧಂ ಮೊದಲಾದ

ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮತಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅವರು ಅದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೩೨-೧೩೮ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಿ, ಅವು ಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಖಂಡನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯೆಂಬ ಪುಸ್ತಕ ದೊಳಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ, ಅದರ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ ಹೇಳಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮಾಯಾ, ಅವಿದ್ಯಾ, ತಮಃ, ಕಾರಣಂ, ಲಯಃ, ಶಕ್ತಿಃ, ಸುಪ್ತಿಃ, ಮಹಾಸುಪ್ತಿಃ, ನಿದ್ರಾ, ಅಕ್ಷರಂ, ಆಕಾಶಂ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತೋರಿ ಸುವವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಮಾಯಾ ಶಬ್ದವನ್ನು ನೈ. ಸಿ. ಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿಲ್ಲವೆಂದು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಅವರ ಉಳಿದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದವು ಬಂದಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೇ ನಿಷ್ಣಾತರಾದ ಅಭ್ಯಂಕರ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳ ಅಂಬೋಣ ವನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮುಗಿಸಿಬಿಡುವೆವು. ತಮ್ಮ ಉಪೋದ್ಘಾತದ ೧೯ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಅವರು ಬರೆಯುವದೇನೆಂದರೆ "ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮಮುನಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ, ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯ ಮೊದಲಾದವರು ಮಾಯಾ ವಿದ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಹುಡುಕುವದು ಜಲತಾಡನಪ್ರಾಯ ವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಮಾಯಾವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರ್ಯಾಯ ಶಬ್ದಗಳೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿ ಸಿದ್ದಾರೆ" ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಬರೆಯಬಹುದಾದರೂ, ಮೊದಲೇ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೇ ನಿಲ್ಲಿಸುವದು ಒಳಿತು.

ಪುಟ ೪— ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳು

ಈ ವಿಶ್ವದ ಮೂಲಭೂತದ್ರವ್ಯ ಅಥವಾ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಯಾವವು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಪ್ರಾರಂಭಕಾಲದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರು ಆಕಾಶ, ವಾಯು, ಬೆಂಕಿ, ನೀರು ಮತ್ತು ಪೃಥ್ವಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದೆಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚಾಗಲಿ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಮೊದ ಮೊದಲು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಜಗತ್ತಿನ ಆದಿ ತತ್ತ್ವವಾಗಿರ

ಬೇಕೆಂದು ವಿಚಾರಕರು ಹೇಳಿದರೂ, ಕೊನೆಗೆ ಪಂಚಮಹಾಭೂತವಾದವು ಸರ್ವಮಾನ್ಯವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. * ಗ್ರೀಸದೇಶದಲ್ಲಾಗಲಿ, ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಾಗಲಿ ಇದೇ ಮಾತು ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿದೆ. ಪ್ಲೇಟೋ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲರ ಕಾಲಕ್ಕೆ (ಕ್ರಿ. ಪೂ. ಸುಮಾರು ೪ನೆಯ ಶತಮಾನ) ಗ್ರೀಸ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾದಂತೆ ಉಪನಿಷತ್ಕಾಲದ ಕೊನೆಯ ಸುಮಾರಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪಂಚಮಹಾಭೂತವಾದವು ರೂಢವಾಗಿದ್ದಿತು. ತೀರ ಹಳೆಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ, ನೀರು ಮತ್ತು ಪೃಥ್ವಿಗಳೆಂಬ ಮೂರೇ ಮೂಲದ್ರವ್ಯಗಳ ವರ್ಣನೆಯುಂಟು. ಆದರೆ ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಐದೂ ಮಹಾಭೂತಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಿವರಣೆಯಿದೆ. ಐತರೇಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಂತೂ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳೆಂಬ ಶಬ್ದವೇ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಈ ಪಂಚಮಹಾಭೂತವಾದವು ಹೀಗೆ ಸ್ಫುಟವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಲಿಕ್ಕೆ ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಡಾಯಸನ್ನರು ಅನುಮಾನಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣ ಅಥವಾ ಧರ್ಮವಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಒಂದೊಂದು ಭೂತದಿಂದ ಒಂದೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯವು ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಆಯಾ ಮಹಾಭೂತದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಆಯಾ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಮಹಾಭೂತದ ವಿಷಯಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆಂದು ವೇದಾಂತದ ಅಂಬೋಣವು. (ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿರಿ.)

ಮಹಾಭೂತಗಳು ಸ್ಥೂಲವೆಂದೂ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವೆಂದೂ ಎರಡುವಿಧ. ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೂತಗಳಿಗೆ ತನ್ಮಾತ್ರೆಗಳೆಂದೂ ಹೆಸರು. ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೂತಗಳೇ

---

* ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಡಾಯಸನ್ನರವರ 'ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ' ಪುಟಗಳು ೧೮೬–೧೯೫, ಮತ್ತು ಪ್ರೊ. ರಾನಡೆಯವರ 'ಉಪನಿಷದ್ರಹಸ್ಯ'ದ ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.

'ಪಂಚೀಕೃತ' ಅಥವಾ 'ತ್ರಿವೃತ್ಕೃತ'ವಾಗಿ ಸ್ಥೂಲಭೂತಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಪಂಚೀಕರಣವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೇ ಪಂಚೀಕರಣ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ– ಈ ಐದೂ ಮಹಾಭೂತಗಳೊಳಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿ ೨ ಭಾಗ ಮಾಡಬೇಕು. ಆ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನಾಲ್ಕು ಸರಿಯಾದ ಭಾಗಮಾಡಬೇಕು. ಆ ೪ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದನ್ನು ಉಳಿದ ನಾಲ್ಕು ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಪಂಚೀಕರಣ ವಾಗುವದು. ಉದಾ:– ಆಕಾಶ ೧/೨ + ವಾಯು ೧/೮ + ಬೆಂಕಿ ೧/೮ + ನೀರು ೧/೮ + ಪೃಥ್ವಿ ೧/೮ = ಪಂಚೀಕೃತ ಆಕಾಶವಾಗುವದು. ಹೀಗೆಯೇ ಉಳಿದವು ಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಈ ಬಗ್ಗೆ ಪಂಚದಶಿಯ ೧ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೨೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೂತಗಳು ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಪಂಚೀಕೃತ ಭೂತಗಳು ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವವು. ಇದೇ ಪಂಚೀಕರಣವನ್ನು ಹೇಳಿದುದರ ಉದ್ದೇಶವು. *

ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುವದೂ ಇಲ್ಲ; ಲಯವಾಗು ವದೂ ಇಲ್ಲ. 'ಅಜಾತಿವಾದ'ವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು. **ಅ+ಜಾತಿವಾದ** ವೆಂದರೆ ಎಂದೂ ಯಾವದೂ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದು. ಇದೇ ಪರ ಮಾರ್ಥವೆಂದು ಗೌಡಪಾದರೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಮೇಲಿಂದಮೇಲೆ ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ವಾದವು ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ದಕ್ಕುವ ತುತ್ತಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅಂಥವರನ್ನು ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ಕೊನೆಯ ಪದಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯಲಿಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಬೇಕೆಂದು ಪಂಚಭೂತಗಳ ಪಂಚೀಕರಣ= ಅಥವಾ ಮೂರು ಭೂತಗಳ ತ್ರಿವೃತ್ಕರಣ ಮೂಲಕವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳಿರುವರೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. **अध्यारोपापवादाभ्यां निष्प्रपंचं प्रपंच्यते ॥** ಈ ಪಂಚಭೂತಗಳಿಗೆ ಸಹ ಆತ್ಮನೇ ಮೂಲವು. ಆತ್ಮನೇ ಆಯಾ ಭೂತ

---

* ತ್ರಿವೃತ್ಕರಣವನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಉದಾ ಬೆಂಕಿ ೧/೨ + ನೀರು– ೧/೪ + ಪೃಥ್ವಿ ೧/೪ = ತ್ರಿವೃತ್ಕೃತ ಬೆಂಕಿ.

ಗಳ ರೂಪವನ್ನು ಧಾರಣಮಾಡುವನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ.

ಈಗಿನ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಇವೇ ಐದು ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಭೂತ ದ್ರವ್ಯಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈಗಿನವರ ಅಂಬೋಣದಂತೆ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಭೂತ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಸುಮಾರು ೯೨ ಇದ್ದು, ಅವೆಲ್ಲ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಯ ರೂಪಾಂತರಗಳೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದ ಬಾಧೆ ಬರಲಾರದು. ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳೆಲ್ಲ ಕೊನೆಗೆ ಆತ್ಮನಿಗೇ ಹೋಗಿ ಮುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಯಾವ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಿಂದ ಯಾರಿಗೆ ಆತ್ಮನು ಸಿಕ್ಕುವಂತಿರುವನೋ, ಅದೇ ಅವರಿಗೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದುದೆಂದು ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಪುಟ ೪:— ವಿವರ್ತವಾದವು

ಈ ವಿಶ್ವವು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುವದೋ, ಅಥವಾ ಎಂದಾದರೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುದಾಗಿರುವದೋ, ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದ್ದರೆ ಎಂದು, ಯಾರಿಂದ, ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತು ?- ಎಂಬವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರ ತಲೆಯನ್ನು ಕೆಡಿಸ ಹತ್ತಿವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾಗಬಹುದಾದ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನು ಇನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟುವ ಆಸೆಯೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವಿಚಾರಕರಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಐಕಮತ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲೆಂಬದೂ ಸಹಜವೇ ಇದೆ.

ಮೀಮಾಂಸಕ ಮೊದಲಾದವರು ಈ ಜಗತ್ತು ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುವದೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲಿ, ಪ್ರಲಯವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವೈಶೇಷಿಕರು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದೆ ಮಾಡುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ **ಆರಂಭವಾದ**ವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರೊಂದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದೇ **ಆರಂಭ** ವಾದದ ತಿರುಳು. ಉದಾ: ದಾರದ ಎಳೆಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ವಸ್ತ್ರ. ಇಲ್ಲಿ ದಾರದ ಎಳೆಗಳೂ ವಸ್ತ್ರವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂದು ಅವರ ಅಂಬೋಣ. ಇನ್ನು ಮಹಾಭೂತಗಳ ಸಂಘಾತ ಅಥವಾ ಕೂಡುವಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತಾಗುವ ದೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಬೌದ್ಧ, ಚಾರ್ವಾಕ ಮೊದಲಾದವರು. ಅವರ ಮತಕ್ಕೆ **ಸಂಘಾತವಾದ**ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸಾಂಖ್ಯ ಮೊದಲಾದವರ ಅಭಿ ಪ್ರಾಯಗಳು **ಪರಿಣಾಮವಾದ**ವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಮತ್ತೊಂದವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂಬುದು ಈ ವಾದದ ಅರ್ಥವು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಮತ್ತೊಂದಾಗಿ ಕಾಣುವದೆಂಬದೇ **ವಿವರ್ತವಾ**ದವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಇದೇ ವೇದಾಂತಿ ಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದುದು. *

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದೊಳಗೆ ಈ ಎಲ್ಲ ವಾದಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿವರ ಣೆಯು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತ ಕೂಡುವದು ಸಾಧ್ಯ ವಿಲ್ಲ. ಮೊದಮೊದಲು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮವಾದವನ್ನೇ ಹೇಳಿ ರುವಂತೆ ತೋರುವ ಹಾಗಿದ್ದರೂ, ವಿವರ್ತವಾದವೇ ಸೂತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದುದೆಂಬದನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಚನ್ನಾಗಿ ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿ ದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನೇ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮ ಮುನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ವಿವರ್ತವಾದವು ಒಮ್ಮೆಲೇ ತಿಳಿಯುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಪರಿಣಾಮ ವಾದವೇ ಮನಹಿಡಿಯುವಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಪರಿಣಾಮವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಿ, ವಿವರ್ತವಾದವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತ ವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿರುವರೆಂದು ಅದ್ವೈತ ಟೀಕಾಕಾರರ ಆಶಯವದೆ.

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವರೆಂದು ಹೇಳ

* ಪಂಚದಶಿಯ ೧೩ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೬–೯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ, ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರ ಕದ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೭ ಮತ್ತು ೬೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಅಲ್ಲಿಯೇ ಮುಂದೆ ಈ ಎಲ್ಲ ವಾದಗಳ ಖಂಡನೆ–ಮಂಡನೆಗಳೂ ಬಂದಿವೆ.

ಬಹುದು. ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಕಾಶಾದಿ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ ವೆಂದೂ, ಅವುಗಳಿಂದಲೇ ಚರಾಚರ ಜಗತ್ತಾಯಿತೆಂದೂ ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪ ನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯಷ್ಟೇ ? ಮತ್ತು ಜನರಾದರೂ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಗಿ ಈ ವಿಶ್ವವು ಪಾಂಚಭೌತಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದೇ ನಂಬಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಗನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ 'ಪಂಚಭೂತ ಗಳ ರೂಪದಿಂದ ತೋರುತ್ತಿರುವ' ಜಗತ್ತೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಿ ದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಪಾಂಚಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಾದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನ ಪರಿ ಣಾಮವಲ್ಲ. ಹಗ್ಗದ ಮೇಲೆ ಹಾವು ಹೇಗೋ, ಹಾಗೆ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಪಾಂಚಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತು ತೋರುವದೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ನಿಜವಾದುದಲ್ಲೆಂದೂ, ಅಜಾತ ವಾದವೇ ವೇದಾಂತಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದುದೆಂದೂ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಅಜ್ಞ ಜನರಿಗೆ ಜಗತ್ತು ಕಾಣುವದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ, ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡಬೇಕಾಗುವದು. ಎಂತೆಯೇ ವಿವರ್ತ ವಾದವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ವಿವರ್ತವೆಂದರೆ 'ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಇರುವದು' ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವದು. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಮತ್ತೊಂದರಂತೆ ತೋರುವ ದೆಂಬದೇ ಈ ವಾದದ ರಹಸ್ಯವು. ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಆತ್ಮವೆಂಬ ಸದ್ವಸ್ತುವೇ ಅಜ್ಞರಿಗೆ ಅವರ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತಾಗಿ ತೋರುವ ದೆಂದು ವಿವರ್ತವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಪುಟ ೭ — † ಟಿಪ್ಪಣಿ

ಅನುಬಂಧ ಚತುಷ್ಟಯು

ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ (೧) ವಿಷಯ, (೨) ಸಂಬಂಧ, (೩) ಪ್ರಯೋಜನ, ಮತ್ತು (೪) ಅಧಿಕಾರಿ ಎಂಬ ಚತುರಂಗವನ್ನು ಹೇಳಿ ಕೊಡುವ ವಾಡಿಕೆಯದೆ. ಇದಕ್ಕೇ ಅನುಬಂಧ ಚತುಷ್ಟಯವೆಂಬ ಹೆಸರು. ಈ ನಾಲ್ಕು ಅಂಗಗಳಿಂದ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿನ ಉದ್ದೇಶ, ಅವನು ಅದನ್ನು ಯಾವ ಜನರಿಗಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ, ಅದನ್ನು ಯಾವ ಯೋಗ್ಯತೆಯುವರು

ಓದಬೇಕು, ಅದನ್ನು ಓದುವದರಿಂದ ಆಗುವ ಲಾಭವೇನು— ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ವಿವರಗಳು ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ನಾವೀಗ ಮುನ್ನುಡಿ, ನಾಲ್ಕುಮಾತು, ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಬರೆಯುವದಿಲ್ಲವೇ ? ಈ ತರದ ವಿಚಾರಗಳೇ ಪ್ರಾಚೀನರಲ್ಲಿ ಅನುಬಂಧಚತುಷ್ಟಯ ರೂಪದಿಂದ ಹೊರಬೀಳುತ್ತಿದ್ದವು.

ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳ ಅನುಬಂಧಚತುಷ್ಟಯವೇ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕಾದರೂ ಹತ್ತುವದು. (೧) ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ, ಆವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ತೋರಿಸುವದೇ ಈ ಗ್ರಂಥದ ವಿಷಯವು. (೨) ಸಾಧನ ಚತುಷ್ಟಯ ಸಂಪನ್ನನಾದವನೇ ಅಧಿಕಾರಿಯು. (೩) ಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ದುಃಖವಿಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆನಂದರೂಪ ಮೋಕ್ಷವೇ ಪ್ರಯೋಜನವು. ಎಂದರೆ ಇದನ್ನು ಓದುವವರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕುವದೆಂದು ಅರ್ಥವು. (೪) ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವೇ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥವು ಬೋಧಿಸುವದೆಂಬದೇ ಸಂಬಂಧವು.

ಸಾಧನ ಚತುಷ್ಟಯವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಸಾಧನಗಳು ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಸಫಲವಾಗುವದೆಂದು ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ತಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕೂಡಿ 'ಅಂತರಂಗ ಸಾಧನ'ವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ (೧) ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತು ವಿವೇಕವು ಮೊದಲನೆಯದು. ಕರ್ಮದಿಂದ ದೊರೆಯುವಂತಹದೂ, ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೀಡಾಗುವದೂ ಅನಿತ್ಯವು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಮೋಕ್ಷವು ನಿತ್ಯವು, ಮತ್ತು ಕೂಟಸ್ಥನಾದ ಆತ್ಮನೂ ನಿತ್ಯನು, ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವದೇ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿವೇಕವು (೨) ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತುವಿವೇಕದಿಂದ ಐಹಿಕ ಮತ್ತು ಪಾರಲೌಕಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಉಪಭೋಗದ ಬಗ್ಗೆ ವಿರಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವದೇ ಎರಡನೆಯದು. (೩) ಶಮಾದಿ ಷಟ್‌ಸಂಪತ್ತಿಯು ಮೂರನೆಯದು. ಶಮವೆಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣನಿಗ್ರಹ, ದಮವೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹ, ಉಪರತಿಯೆಂದರೆ

ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತೊರೆಯುವದು, ಶ್ರದ್ಧೆಯೆಂದರೆ ಗುರು ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಡುವದು, ತಿತಿಕ್ಷೆಯೆಂದರೆ ಸುಖದುಃಖಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಸಹನಮಾಡುವದು, ಸಮಾಧಿಯೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವದು– ಇವೇ ಆರು ತರದ ಸಂಪತ್ತಿಯಾಗಿರುವವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ಸದ್ಗುಣಗಳೂ ಅಡಕವಾಗಿರುವವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. (೪) ಸಂಸಾರಬಂಧನವನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ತೀವ್ರ ಅಭಿಲಾಷೆಪಡುವದೇ ನಾಲ್ಕನೆಯದು. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಮುಕ್ಷುತೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಸಾಧನಗಳು ಮುಂಡಕ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ, ಕಠ ಮೊದಲಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಮಾಡುವ ಮೊದಲೇ ಸರ್ವಾಂಗೀಣವಾಗಿಯೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಭಾವವಿರುವಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವು ನಿರರ್ಥಕವೆಂಬುದನ್ನು ಇದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವಪುಣ್ಯದಿಂದ ಇವು ಸ್ಫುಟವಾಗಿದ್ದರಂತೂ ತೀರಿಯೇ ಹೋಯಿತು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರದಿಂದ ದೃಢಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಎಂದರೆ ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವದು. ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮವು ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಕನಿಗೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದರೂ, ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಮೇಲೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುವದು ತಪ್ಪು. ಹಾಗೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹಟ ಹಿಡಿದಂತೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿಯು ಮಾತ್ರ ಮುಮುಕ್ಷುವಿನಲ್ಲಿ ಇರಲೇ ಬೇಕು. ಸಂಕ್ಷೇಪಶಾರೀರಕದೊಳಗೆ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೫೫ ಮತ್ತು ೩೬೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಂನ್ಯಾಸೇತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಮುಕ್ತಕಂಠದಿಂದಲೇ ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ.

ಇರಲಿ, ಇವೆಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತ ಕೂಡುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆರಾಮಕುರ್ಚಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಂಡು ಓದಿ, ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಈ ಗ್ರಂಥದ

ಸರ್ವೋಪಕಕ್ಕೂ ಕೂಡ ನುಳಿಯಲಾಗದು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಬರಿಯ ತರ್ಕಜಾಲವಲ್ಲ. ಆಚಾರಕ್ಕೂ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ಆಚಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೀರ ಕೀಳಾಗಿರಬಹುದು. ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಬುದ್ಧಿಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಬೇಕಾದವನು ತತ್ತ್ವಜ್ಞನೆಂದು ಹೆಸರು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಆಚಾರ ಹೇಳಿ ಬದನೀಕಾಯಿ ತಿನ್ನುವದು ಅವರಿಗೆ ಅಯೋಗ್ಯವೆಂದು ಎನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವಚರ್ಚೆಯೊಂದು ಆಟವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಆ ಆಟವನ್ನು ಆಡುವವರೆಗೆ ಅದರ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು, ಉಳಿದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸಕನು ಯಥೇಚ್ಛ ವಿಹಾರ ಮಾಡಿದರೂ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಮನುಷ್ಯನು ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೂ ಅಧಿಕಾರಿಯಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಿತ್ಯಸುಖದ ಹಂಬಲವಿದ್ದು, ಸದ್ಗುಣಸಂಪನ್ನನಾದವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ಸಿಕ್ಕುವದು. ಆರಾಮಕುರ್ಚಿಯ ಬಂಟರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಬರಲಿಕ್ಕೆ 'ಪಾಸು' ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ವೇದಾಂತದ ಕೂಡ ಹುಡುಗಾಟವಾಡಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಈ ಮಾತನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಆರಾಮ, ವಿರಾಮ, ಮತ್ತು ಹರಟೆ ಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಉಪಭೋಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳಿವೆ. ಆದರೆ 'ನ ವಿತ್ತೇನ ತರ್ಪಣೀಯೋ ಮನುಷ್ಯಃ' ಎಂಬಂತೆ ವಿಚಾರವಂತರಿಗೆ ಸಂಸಾರದ ಅನಿತ್ಯತೆಯು ಕಂಡುಬರುವದರಿಂದ, ಅವರು ನಿಜಸುಖದ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತುವರು. ಅಂಥವರಿಗಾಗಿಯೇ ವೇದಾಂತವು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾರೆಂಬದನ್ನು ಮುಂದೆ ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದ ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ ೭೦-೭೬ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಮನನ ಮಾಡಬೇಕು.

ಪುಟ ೯:— ಭೇದಾಭೇದವಾದ

ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಪಕ್ಷವು ರೂಢವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದು ಭೇದಾಭೇದವಾದವೆಂದೂ, ದ್ವೈತಾದ್ವೈತವಾದವೆಂದೂ, ಅನೇಕಾಂತವಾದವೆಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ

ನಂತರದವರಾದ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು. ಈ ಪಕ್ಷದ ಮೂಲ ಉತ್ಪಾದಕರು ಯಾರೆಂಬವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈ ತರದ ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರಚಲಿತವಿರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸಲವಕಾಶವಿದೆ. ಆದರೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಅದ್ವೈತ ಟೀಕಾಕಾರರಾದ ಆನಂದಜ್ಞಾನರು ಇದು ಭರ್ತೃಪ್ರಪಂಚರ ಪಕ್ಷವೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಭರ್ತೃಪ್ರಪಂಚರು ಈ ಮತದ ಮೂಲ ಉತ್ಪಾದಕರಾಗದಿದ್ದರೂ, ಅದರ ಪ್ರಮುಖ ಪುರಸ್ಕರ್ತರಾಗಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ಭರ್ತೃಪ್ರಪಂಚರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮದೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದರು. ಅವರು ಮಾಧ್ಯಂದಿನ ಶಾಖೆಯ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರೆಂದು ಆನಂದಜ್ಞಾನರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಭರ್ತೃಪ್ರಪಂಚರ ವಿಚಾರಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವು ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಲವೆಡೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಹೆಸರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಚಾರ್ಯರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಾದರೂ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮೇಲಿಂದಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಅವರ ಹೆಸರನ್ನೂ ಕೂಡ ಸ್ಫುಟವಾಗಿಯೇ ನಿರ್ದೇಶ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.

ಇನ್ನು ಈ ಭೇದಾಭೇದ ಪಕ್ಷವೆಂದರೇನು ? ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂತೆ ಭರ್ತೃಪ್ರಪಂಚರಾದರೂ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂತೆ ಕೇವಲಾದ್ವೈತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ದ್ವೈತವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಅದ್ವೈತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭರ್ತೃಪ್ರಪಂಚರ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರ ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಬೇಕಾದರೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ಪಕ್ಷದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ೨. ೧. ೧೪ ರಲ್ಲಿಯೂ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಭಾಷ್ಯದ ೫. ೧. ರಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಖಂಡನೆಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಗಿಡಕ್ಕೆ ಹಲವು ಟೊಂಗೆಗಳೂ, ರೆಂಬೆಗಳೂ, ಎಲೆ ಹೂಕಾಯಿಗಳೂ ಇರುವವಲ್ಲವೇ ? ಗಿಡವೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅವೆಲ್ಲ ಕೂಡಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಾಗುವವು. ಆದರೆ

ಅದೇ ಗಿಡವೇ ಟೊಂಗೆ, ರೆಂಬೆ, ಎಲೆ, ಹೂ, ಕಾಯಿಗಳೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕವಾಗಿ ತೋರುವದು. ಹೀಗೆ ಏಕತ್ವವೂ ಸತ್ಯವಾಗುವದು ; ನಾನಾತ್ವವೂ ಸತ್ಯವಾಗುವದು. ಎಂದರೆ ಭೇದವೂ ಸರಿ, ಅಭೇದವೂ ಸರಿ. ಅದರಂತೆಯೇ ಸಮುದ್ರವು ನೀರು, ಬುರುಗು, ತೆರೆ, ಗುಳ್ಳಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವದು. ಆದರೆ ಸಮುದ್ರವೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವೆಲ್ಲ 'ಏಕ'ವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು ; ಅದೇ ಬುರುಗು, ತೆರೆ ಗುಳ್ಳಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಅನೇಕ'ವಾಗಿ ಕಾಣುವದು. ಹಾಗೆಯೇ ಮಣ್ಣೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೊಡ, ಗಡಿಗಿ, ಕುಂಡಳಿ, ಹರವಿ ಹಣತಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅವನ್ನೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಅನೇಕವಾಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಕೂಡ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಏಕವಾಗಿಯೂ, ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅನೇಕವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತಾನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಉದಾ: ಜೀವ ಜಗತ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನ ದೇಹವೆಂದು (ಇದು ಶ್ರೀ ರಾಮಾನುಜರ ಮತವು,) ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ತನ್ನ ಶರೀರದಿಂದ ಸಹಿತನಾಗಿ ಇರುವನೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಏಕತ್ವವು ನಿಜವಾಗುವದು. ಜೀವ, ಜಗತ್ತು, ಈಶ್ವರನೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾನಾತ್ವವು ನಿಜವಾಗುವದು. ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಂತಾಗುವದು ; ಜ್ಞಾನಕಾಂಡಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಂತಾಗುವದು. ಲೌಕಿಕ ವೈದಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ಭೇದವು ಅವಶ್ಯವು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಅನೇಕತ್ವ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಈ ಭೇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಏಕತ್ವದ ಜ್ಞಾನವೂ ಅವಶ್ಯವು. ಅದೂ ಈ ಭೇದಾಭೇದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿದೆ. ಅದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಸಾಧಿಸುವದು. ಹೀಗೆ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೊಪ್ಪುವದು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಸಮಂಜಸವಾಗುವದೆಂದು ಈ ಪಕ್ಷದವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ದ್ವೈತವು ನಿಜವೆಂದು ಒಪ್ಪುವವರಿಗೆ ಕರ್ಮವು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಭರ್ತೃ ಪ್ರಪಂಚನ ವಿಚಾರದಂತೆ ಭೇದವು ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಅದು ಉಳಿದೇ ಉಳಿಯುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೆ ಬರೇ ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಮಾಡುವದೆಂದರೆ ದ್ವೈತವನ್ನೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಏಕತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯಕವು. ಆದರೆ ಬರೇ ಆ ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಆದರೂ ಸಾಲದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಮಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೇ ಆವಶ್ಯಕಗಳೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಪಕ್ಷದ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೊಳಗೆ ಬಹು ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಮನದಟ್ಟಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಭೇದ–ಅಭೇದ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವೆರಡೂ ಕೂಡಿ ಒಂದೆಡೆಗೇ ಇರಲಾರವೆಂಬದು ಆ ಖಂಡನೆಯ ತಿರುಳು. (ಅ ೧. ಶ್ಲೋಕ ೭೮.) ಆ ಪಕ್ಷವು ನಿಜವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಕರ್ಮಸಂಕರವೂ ಆಗುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. (೧. ೭೯.) ತನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಎನಿಸತಕ್ಕುವದರಿಂದ, ಅವನು ಯಾವದೇ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕೇ ಆಗಲಾರದು. (೧. ೭೩ ಮತ್ತು ೭೭). ಮತ್ತು ಈ ಪಕ್ಷದ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಸುಖಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಭಾಗಿಯಾಗುವಂತೆ ದುಃಖಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಹ ಭಾಗಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (೧. ೭೮.) *

ಶ್ರೀ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ಈ ಪಕ್ಷದ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವರೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಯಲಪೇಕ್ಷಿಸುವವರು ಅವರ ಭಾಷ್ಯವನ್ನೇ ನೋಡಬೇಕು.

---

* ಪ್ರೊ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರು ನೈ. ಸಿ. ಗೆ ಬರೆದ ಬಲು ಮಹತ್ವದ ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಪುಟ ೯ :— ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನವಾದಿಗಳು.

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಭೇದಾಭೇದಪಕ್ಷದವರಾದರೂ ಧ್ಯಾನವು ಬೇಕೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಭೇದವು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಅವರ ನಂಬಿಗೆಯು ಇರುವದರಿಂದ, ಅವರಿಗೆ ಕರ್ಮವು ಎಂದೂ ಬಿಟ್ಟದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈಗ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಧ್ಯಾನವಾದಿಗಳ ಮಾತು ಹಾಗಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಧ್ಯಾನವು ಆವಶ್ಯಕವು; ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುವದೆಂದು ಅವರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ಈ ಮತದ ಮೂಲ ಉತ್ಪಾದಕರಾದವರು ಇಂಥವರೇ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ಹೇಳುವದು ಅಶಕ್ಯವಾದ ಮಾತು. ಆದರೆ ಈ ವಿಚಾರಗಳಾದರೂ ಉಪನಿಷತ್ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಬಂದಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಬಹುದು. ಮತ್ತು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇವು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರಲಿಕ್ಕೇ ಬೇಕು. ಎಂತೆಯೇ ಅವರೂ, ಅವರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅಷ್ಟು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಧ್ಯಾನವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭೇದಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಒಂದನ್ನು **ಬ್ರಹ್ಮದತ್ತನ** ಪಕ್ಷವೆಂದೂ, ಇನ್ನೊಂದನ್ನು **ಮಂಡನರ** ಪಕ್ಷವೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಮಂಡನರೆಂದರೆ ಯಾರೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ಹೆಸರಾದರೂ ಮಂಡನಮಿಶ್ರರೆಂದೇ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಧ್ಯಾನವಾದಿಗಳಾದ ಮಂಡನರಿಗೂ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಂಡನಮಿಶ್ರರೆಂದು ಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಏನೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನವಾದಿಗಳೆಂದು ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಂಡನರು ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯೆಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದ ಮಂಡನರೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಕರ್ನಲ್ ಜೇಕಬರವರು ನೈ. ಸಿ. ಕಾರರೂ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರರೂ ಒಬ್ಬರೇ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯು ಇನ್ನೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾದಂತೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಬರೆಯುವದು

ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಕರ್ನಲ್ ಜೇಕಬರವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸರಿಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳದಿರಲಾರೆವು.

ಬ್ರಹ್ಮದತ್ತನ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಗತಿಗಳು ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವನ ಕಾಲವಾವುದು, ಅವನು ಯಾವ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದನು—ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಿರುತ್ತರವೇ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಾಗಲಿ, ಸುರೇಶ್ವರರಾಗಲಿ ಇವನ ಹೆಸರನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಲ್ಲೇಖಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ನೈ. ಸಿ. ಯ ಮೇಲಿನ ವಿದ್ಯಾಸುರಭಿ ಎಂಬ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಇವನ ಉಲ್ಲೇಖವು ಬಂದಿದೆ. ಆನಂದಜ್ಞಾನರಾದರೂ ಇವನ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನೈ. ಸಿ. ಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮದತ್ತನ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವೇನೆಂದರೆ— ಕರ್ಮಕಾಂಡದೊಳಗಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಂತೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೊಳಗಿನ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ನಮಗೆ ವಿಧಿಯನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆ ವಿಧಿಯು ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು ಅಲ್ಲ; ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು. ಈ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೇ ಉಪಾಸನೆ, ಭಾವನೆ, ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವೆಂಬ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ವೇದಾಂತಗಳೊಳಗೆ ಕಂಡುಬರುವ "ಆತ್ಮನೆಂದೇ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕು" (ಬೃ. ಉ. ೧. ೪. ೭) ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ಉಪಾಸನಾಪರ ವಾಕ್ಯಗಳೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳಾಗದೆ, ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೇ ಅಧೀನವಾಗಿ, ಉಪಾಸನೆಗೆ ವಿಷಯವಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ: ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆಯೇ ಯಾರಿಗೂ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳುವದರಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು. ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಸಮನಾಗಿಯೇ ಸಮ್ಮತವಿದ್ದ ಯಥಾಕ್ರತುನ್ಯಾಯದಂತೆ ಉಪಾಸ್ಯದೇವತೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಮೊದಲು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿದವನು, ಧ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಅಭ್ಯಾಸದ ಬಲದಿಂದ ಆ

ದೇವತೆಯನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಷ್ಟೇ? ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಆಮರಣವಾಗಿ ಆತನ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದವನು, ಮರಣಾನಂತರ ತನ್ನ ಉಪಾಸ್ಯದೇವತೆಯೊಡನೆ ಐಕ್ಯವನ್ನೇ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ವೇದಾಂತಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮೇಲೂ ಸಾಧಕನು ಏಕಸತತವಾಗಿ ಧ್ಯಾನಮಾಡಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ, ಮರಣಾನಂತರ ಅವನು ಆ ಬ್ರಹ್ಮನೊಡನೆ ಐಕ್ಯವನ್ನೇ ಹೊಂದುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವವರೆಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇದ್ದೇ ಇರುವದರಿಂದ, ಮನುಷ್ಯನು ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ವರ್ಣಾಶ್ರಮವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶ: ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯ ಜ್ಞಾನವೊಂದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗಲಾರದು. ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಉಪಾಸನೆಯ ಸಹಾಯವೂ ಆವಶ್ಯಕವಿದೆ.

ಮಂಡನನಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮದತ್ತನಂತೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಧಿಪರವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವದೇ ವೇದಾಂತದ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸವೆಂಬುದೂ, ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವವೆಂಬುದೂ ಅವನಿಗೆ ಸಮ್ಮತವೇ. ಮತ್ತು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಅವನ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮದತ್ತಾದಿಗಳು ಹೇಳುವದು ಇವನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿಲ್ಲ. ಉಪಾಸನೆಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಶುದ್ಧಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಿ ಅದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಮಂಡನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಜ್ಞಾನವು ಎಂದೂ ಹುಟ್ಟುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಸಂಸೃಷ್ಟವೆಂದರೆ (ದ್ವೈತ ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸುವಂತಹದೂ), ಪರೋಕ್ಷವಾದುದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ

ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಂಸೃಷ್ಟವಾಗಲಿ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಲಿ—ಯಾವುದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೆ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರಿಂದ. ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಜ್ಞಾನವಾಗುವವರೆಗೂ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಉಳಿಯುವದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಕಾಗದೆ, ಉಪಾಸನೆ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳೂ ಆವಶ್ಯಕವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಇವೆರಡೂ ವಾದಗಳ ಸಮಾಚಾರವನ್ನು ಕೂಡಿಸಿಯೂ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿಯೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. (ನೈ. ಸಿ. ಯೊಳಗೆ ೧ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೭ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ, ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮೮–೯೩ ರ ವರೆಗಿನ ಮತ್ತು ೧೨೩–೧೨೬ ರ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.) ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ಶಾಂಕರಪಕ್ಷದಂತೆ ಯೋಗ್ಯನಾದ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನಿಗೆ ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗೂ ನಡುವೆ ಅಂತರವಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವದೆಂದರೇ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವು ಪರೋಕ್ಷವೂ, ಸಂಸೃಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುವದೆಂಬುದು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೂ, ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಶಬ್ದಗಳಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ತರದ್ದಿರುವದೆಂಬುದು ಪ್ರಮೇಯ ಅಥವಾ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. 'ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಿರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳುವವನೇ ಹತ್ತನೆಯವನಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಆ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಹತ್ತನೆಯವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು. ಹಾಗೆಯೇ,

ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಮಸಿ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಏನೂ ಅಭ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಔಪನಿಷದ ಜ್ಞಾನವು ಉಪಾಸನೆಯ ಸಹಾಯವನ್ನೇನೂ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕೂಡಲೇ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಇರಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಅಂಥವರಿಗಾಗಿ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವು ಬೇಕೆಂಬದೇನೋ ಸರಿಯೇ. ಆದರೆ ಅದು ಮಹಾವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಂದು ಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವದೇ ಹೊರತು, ಅದರಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು. ಮಹಾವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೇ ಅದು ಸಹಾಯಕವಾಗಿರುವದೆಂಬದೇ ಅದರ ಅರ್ಥವು. ಎಂದರೆ ಮಹಾವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬರುತ್ತಿರುವ ಸಂಶಯ, ವಿಪರೀತ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವದಷ್ಟೇ ಈ ಧ್ಯಾನದ ಕೆಲಸವು; ಹೊರತು ಅದೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರದು. ಹೇಗೆ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ, ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬರಬಹುದಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಸ್ಥಾನದಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಧ್ಯಾನದ ಸಹಾಯವು ಬೇಕಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ಆದೀತೇ ಹೊರತು, ಆಸ್ಥಾನದಿಂದಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವೂ ತನ್ನ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಲೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆಗಲಾರದು. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬದು ಧ್ಯಾನವಾದಿಗಳಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಧ್ಯಾನವು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಕಾಲೀನವಾಗಿರುವದೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಅದರ ನಂತರ ಬರತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಲಾಗದು. ಆದರೆ ಧ್ಯಾನವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಧ್ಯಾನದಿಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರದೆ, ಧ್ಯಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರು

ವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವೇ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಯಾರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಲಾರದು. ಅದನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೆಂದರೆ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ರುಚಿಯನ್ನು ನೋಡಲೆಳಸಿದಂತೆಯೇ ಸರಿಯೆಂದು ನೈ. ಸಿ. ಕಾರರು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೧೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ*).

ಪುಟ ೧೦:— ಕಾಮ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮಗಳು.

ಆಯಾ ಇಚ್ಛೆಯುಳ್ಳವರು ಆಯಾ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಆಯಾ ಫಲಗಳು ಸಿಕ್ಕುವವೆಂದು ವೇದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಇಚ್ಛೆಗಳಿಲ್ಲದವರು ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಉದಾ: ಗಂಡು ಮಗನನ್ನು ಬಯಸುವವನು ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಟಿಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು; ಸ್ವರ್ಗಾಪೇಕ್ಷಿಯು ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಇಂತಹ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ವಿಶಿಷ್ಟಫಲವು ಸಿಕ್ಕಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಮಾಡಬೇಕಾದವುಗಳೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವು.

ವೇದವು ಮಾಡಬಾರದೆಂದು ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮವು ನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮವು. ಇವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರಿಂದ ನರಕ ಮೊದಲಾದ ಅನಿಷ್ಟಫಲವನ್ನು ಉಣ್ಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಬ್ರಾಹ್ಮಣಹಿಂಸೆ, ಸುರಾಪಾನ ಮೊದಲಾದವುಗಳು.

ಯಾವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡದೇ ಇರುವವರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯವಾಯವೆಂದರೆ ಪಾಪಬರುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುವದೋ ಆ ಕರ್ಮಗಳು ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಪುಣ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಪಾಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಸಂಧ್ಯಾವಂದನೆ, ಪಂಚಮಹಾಯಜ್ಞ ಮೊದಲಾದವುಗಳು.

ಏನಾದರೊಂದು ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮಗಳು 'ನೈಮಿತ್ತಿಕ' ಕರ್ಮಗಳು. ಉದಾ: ಮಗನು ಹುಟ್ಟಿದೊಡನೆ ಮಾಡ

---

* ಪ್ರೊ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರು ಬರೆದ ಟೀಕೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಮೂಲವಾಗಿದೆ.

ಬೇಕಾದ ಜಾತೇಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲಿ ಪುತ್ರಜನ್ಮವೇ ನಿಮಿತ್ತವು; ಜಾತೇಷ್ಟಿಯೇ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮವು. ಜಾತೇಷ್ಟಿ ಎಂಬುವದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಯಜ್ಞದ ಹೆಸರು.

ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಿಗಾಗಿ ವೇದಾಂತಸಾರದ ೬ನೆಯ ಖಂಡವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಪುಟ ೧೧:— ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮ.

ದೈವ, ಹಣೇಬರಹ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಎಲ್ಲರ ಬಾಯಿಯಲ್ಲೂ ಉಂಟು. 'ಪ್ರಾರಬ್ಧ'ವೆಂದೂ ನಾವು ಅದಕ್ಕೇ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಎಂದರೆ ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಉಣ್ಣುವದನ್ನೇ ಪ್ರಾರಬ್ಧವೆಂದು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆ ಶಬ್ದದ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಹಿತವು. 'ಪ್ರಾರಬ್ಧ' ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಪ್ರ, ಆರಬ್ಧವೆಂಬ ಎರಡು ಅವಯವಗಳಿವೆ. 'ತೀವ್ರತೆಯಿಂದ ಸುರುವಾದದ್ದು' ಎಂದು ಅದರ ಅರ್ಥವು. ಎಂದರೆ ಯಾವ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನು ಉಣ್ಣಲಿಕ್ಕೆ ನಾವು ಸುರುವು ಮಾಡಿರುವೆವೋ ಆ ಕರ್ಮಗಳೆಂದು ಈ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾಗುವದು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಾಗಿವೆ. ಒಂದನೆಯ ಪಕ್ಷದಂತೆ ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಒಂದು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳ ಒಟ್ಟು ಫಲವೆಂದೇ ಈ ಜನ್ಮವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಜನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಸಂಚಿತ ಕರ್ಮವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಅದರ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಉಂಡು ತೀರಿಸಲೇಬೇಕಾಗುವದು. ಇದಕ್ಕೆ **ಐಕಭವಿಕ** ಪಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು. ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾದರೂ ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೆಚ್ಚು ರೂಢಿಯೊಳಗಿದ್ದ ಇನ್ನೊಂದು ಪಕ್ಷದಂತೆ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮ ಬೇರೆ, ಸಂಚಿತ ಕರ್ಮ ಬೇರೆ. ನಾವು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಷ್ಟೇ. ಅವುಗಳ ಫಲವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಕೆಂಬಹುನಾ, ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ ಫಲಗಳೇ ಸಿಕ್ಕುವಂತಿರುವವು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡಿದ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳ

ಫಲಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಒಂದೇ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಉಣ್ಣುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಉದಾ: ಒಂದು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಕತ್ತೆಯಾಗಿ ತಿರುಗುವ ಫಲವಿರುವದೆಂದೂ, ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಅರಸನಾಗಿ ಪಲ್ಲಕ್ಕಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡುವ ಫಲವಿರುವದೆಂದೂ, ಇಂತಹ ಎರಡೂ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಾನು ಇದೇ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವೆನೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವ. ನನಗೆ ಮುಂದಿನ ಒಂದೇ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಇವೆರಡನ್ನೂ ತೀರಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಾನು ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದೊಳಗೆ ಅರಸನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದರೆ, ಕತ್ತೆಯಾಗಿ ತಿರುಗಬೇಕಾದ ಫಲವು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯುವದು. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲಗಳು ಉಳಿಯುತ್ತ ಹೋಗುವವೋ, ಅವೇ ಸಂಚಿತ ಕರ್ಮಗಳೆನಿಸುವವು. ಸಂಸಾರವು ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಂಚಿತ ಕರ್ಮಗಳಾದರೂ ಅನಂತವೇ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಫಲೋನ್ಮುಖವಾಗಿರುವ ಕರ್ಮಗಳ ಒಟ್ಟು ಫಲವೆಂದು ನಮಗೆ ಒಂದೊಂದು ಯೋನಿಯಲ್ಲಿ ಜನ್ಮವಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಈಗಿನ ಜನ್ಮವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವ ಸಂಚಿತಕರ್ಮಗಳೊಳಗಿನ ಯಾವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕರ್ಮಗಳಿರುವವೋ, ಅವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವೆಂದು ಹೆಸರು. ಅವುಗಳ ಫಲವನ್ನು ನಾವು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಉಣ್ಣಬೇಕಾದರೂ, ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೊಸದಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವೇ ಇದ್ದೇವೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪುಟ ೧೨:— ವೇದದ ಆಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲದೆಯೇ ಮಾಡಿದ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಕರ್ಮವು ವ್ಯರ್ಥವು.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಿಯು ಪ್ರತಿಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿಗೂ ದುಃಖಪರಿಹಾರಕ್ಕೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವದೆಂಬ ಮಾತು ನಿರ್ವಿವಾದವು. ಆದರೆ ಈ ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿಗೂ, ದುಃಖಪರಿಹಾರಕ್ಕೂ ಸಾಧನಗಳಾವವು, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಈ ಲೋಕದೊಳಗಿನ ಸುಖ-ಪ್ರಾಪ್ತಿ-ದುಃಖಪರಿಹಾರಕ ಸಾಧನಗಳೆಂದೂ, ಪರಲೋಕದೊಳಗಿನ ಸುಖ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ದುಃಖಪರಿಹಾರಕ ಸಾಧನಗಳೆಂದೂ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ತರವು. ಈ ಲೋಕದೊಳಗಿನ ಸಾಧನಗಳು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವಂತಹ ಮಾತು. ಉದಾ: ಇಹಲೋಕಸುಖಕ್ಕೆ

ದುದ್ದು ಆವಶ್ಯಕವೆಂಬುವದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ಮಾತು. ಹಾಗೆಯೇ ಚಳಿಯಾದಾಗ, ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಕಾಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಅಥವಾ ಉಣ್ಣೆಯ ವಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಧರಿಸಬೇಕೆಂಬುದಾದರೂ ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದ ವಿಷಯ. ಹೂವಿನ ಮಾಲೆ, ಚಂದನ, ಸ್ತ್ರೀ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಸುಖಸಾಧನಗಳು ಮತ್ತು ದುಃಖನಾಶಕಗಳು. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನದಿಂದ ತಾವಾಗಿಯೇ ಗೊತ್ತಾಗಬಹುದಾದ **ಐಹಿಕ** ಸಾಧನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವೇದವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಮಾಡುವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದಿರುವರಾದುದರಿಂದ, ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಿ, ನಾನೇಕೆ ಚರ್ವಿತಚರ್ವಣ ಮಾಡಲಿ, ಎಂದು ತಿಳಿದು ವೇದವು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಸುಮ್ಮನಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಇಹಲೋಕದ ಬಗ್ಗೆ ಆಯಿತು ಈ ಮಾತು, ಪರಲೋಕದ ಸಂಗತಿಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಿಗಲಾರದ ವಸ್ತುಗಳು. ಪರಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಡಿದವರಾರು? ಇನ್ನು, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಗುರುತುಗಳಿಂದ ಅನುಮಾನವು ಶಕ್ಯವಷ್ಟೇ? ಆದರೆ ಇಂತಹ ಸುಲಭವಾದ ಗುರುತುಗಳಾದರೂ ಯಾವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಊಹೆಯೂ ಅಲ್ಲಿ ಕುಂಟವೇ. ಮತ್ತು ಊಹೆಗೇನು ನಿಶ್ಚಿತ ತುದಿಮೊದಲುಗಳಿವೆಯೇ? ಬರಿಯ ಊಹೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಲ್ಲದಾದರೆ, ಬೇಕುಬೇಕಾದವರು ಬೇಕುಬೇಕಾದಂತೆ ಊಹಿಸಬಹುದು. ಒಂದೇ ಮಾತಿನ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನರು ತೀರ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ತರ್ಕಮಾಡುತ್ತಿರುವದನ್ನು ನಾವು ಸಹಜವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ **ಪಾರಲೌಕಿಕ** ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಎಂತೆಯೇ ಐಹಿಕ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ವೇದವು ವಿಚಾರಮಾಡದೆ, ಪಾರಲೌಕಿಕ ಸಾಧನಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ಪರಲೋಕವು ಇಂತಿಂತಹುದು, ಸ್ವರ್ಗಸುಖಗಳು ಇಂತಿಂತಹವು, ನರಕದುಃಖಗಳು ಇಂತಿಂತಹವು, ಎಂಬ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ಸ್ವರ್ಗಸುಖಗಳು ಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ ಇಂತಿಂತಹ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರಿ, ನರಕ ದುಃಖಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದಿದ್ದರೆ

ಇಂತಿಂತಹ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಡಿರಿ, ಎಂದು ವೇದವು ನಮಗೆ ಕನಿಕರ ದಿಂದ ಬುದ್ಧಿವಾದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕವು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ.

प्रत्यक्षेण'नुमित्या वा यस्तूपायो न बुध्यते ।
एनं विदन्ति वेदेन तस्माद्वेदस्य वेदता ॥

ಹೀಗೆ ಐಹಿಕ ಸಾಧನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವೇದವು ಸುಮ್ಮನಾಗಿದ್ದರೂ, ಐಹಿಕವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆಯಾದರೂ ವೇದವು ಸುಮ್ಮನಿದ್ದರೂ, ಜ್ಞಾನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಆಗಬಹುದಲ್ಲ! ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದೂ ತಪ್ಪೆಂದು ಕರ್ಮವಾದಿಯ ಅಂಬೋಣ. ಪಾರಲೌಕಿಕ ಫಲವು ಸಿಕ್ಕಬೇಕೆಂದು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆಲ್ಲ ವೇದದ ಆಧಾರ ವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ, ಆ ಫಲವು ಸಿಕ್ಕೀತೇ ಹೊರತು ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ವ್ಯರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಪುಟ ೧೩: — ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾಪದವು ಆವಶ್ಯಕವು.

ವಾಕ್ಯವು ಪದಗಳಿಂದಾಗುತ್ತದಷ್ಟೇ? ಸಾಹಿತ್ಯದರ್ಪಣದಲ್ಲಿ "ವಾಕ್ಯಂ ಸ್ಯಾದ್ಯೋಗ್ಯತಾಕಾಂಕ್ಷಾಸತ್ತಿಯುಕ್ತಃ ಪದೋಚ್ಚಯಃ" (೨—೧.) ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅಭಿಧಾವೃತ್ತಿಮಾತೃಕಾ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ' 'ಸಾಕಾಂಕ್ಷಾಣಾಂ ಪದಾನಾಂ ಅನೇಕಾನಾಂ ಸಮೂಹೋ ವಾಕ್ಯಮ್" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. 'ವಾಕ್ಯಂ ಪದಸಮೂಹಃ' ಎಂದು ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿಯೂ, 'ವಾಕ್ಯಂ ತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷಾಯೋಗ್ಯತಾಸಂನಿಧಿಮತಾಂ ಪದಾನಾಂಸಮೂಹಃ' ಎಂದು ತರ್ಕಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ. ಇದೆಲ್ಲದರ ಸಾರಾಂಶವಿಷ್ಟೇ; ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ಸಂಶಯ ವಿಪರೀತ ಭಾವನೆಗಳು ಬರದಂತೆಯೂ, ಅರ್ಥವು ಪೂರ್ಣವಾಗುವಂತೆಯೂ ಯಾವ ಪದಗಳ ಸಮೂಹವು ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೋ ಅದೇ ವಾಕ್ಯವು.

ಇನ್ನು ಪದಗಳಾದರೂ ವರ್ಣ ಅಥವಾ ಅಕ್ಷರಗಳಿಂದಾಗಿರುವವೆಂಬುದೂ ಸಹಜವೇ ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ. "ವರ್ಣಾಃ ಪದಂ ಪ್ರಯೋಗಾರ್ಹಾನನ್ವಿತೈಕಾರ್ಥ ಬೋಧಕಾಃ" ಎಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದರ್ಪಣದಲ್ಲಿ (೨-೨) ಹೇಳಿದೆ. 'ತೇ (ವರ್ಣಾಃ) ವಿಭಕ್ತ್ಯಂತಾಃ ಪದಮ್' ಎಂದು ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ (೨-೨-೬೦), 'ಸುಪ್ತಿಙಂತಂ ಪದಮ್' ಎಂದು ಪಾಣಿನಿಯ ಅಷ್ಟಾಧ್ಯಾಯಿಯಲ್ಲಿಯೂ (೧-೪-೧೪), 'ಶಕ್ತಂ ಪದಂ' ಎಂದು ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿಯೂ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದೆಲ್ಲದರ ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ಪದಗಳೊಳಗಿನ ಅಕ್ಷರಗಳು ಇದೇ ಕ್ರಮದಿಂದಲೇ ಏಕೆ ಇರಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ರೂಢಿಯ ಹೊರತು ಬೇರೆ ನಿಯಮವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಪದಗಳು ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವಂತಹವಿರುವವಲ್ಲದೆ, ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ.

ಪದಗಳಿಗೂ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇನು? ವಾಕ್ಯವು ಮೊದಲೋ ಪದಗಳು ಮೊದಲೋ? ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪದಗಳು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಬಲ್ಲವೇ?— ಎಂಬುವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ವಾದಗ್ರಸ್ತವಿಷಯವು. ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ಪದಗಳ ಶುದ್ಧ ಪ್ರಾತಿಪದಿಕ ರೂಪವು ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ಕಿಂಬಹುನಾ, ಕಾರಕವಿಭಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪ್ರಾತಿಪದಿಕಗಳೇ ಪದಗಳೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಲೆಕ್ಕಣಿಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ. ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೇ 'ಲೆಕ್ಕಣಿಕೆ' ಎಂಬ ರೂಪವು ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ಲೆಕ್ಕಣಿಕೆಯು, ಲೆಕ್ಕಣಿಕೆಯನ್ನು, ಲೆಕ್ಕಣಿಕೆಯಿಂದ ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ವಿಭಕ್ತಿ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡೇ ಆ ಶಬ್ದವು ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಈ ವಿಭಕ್ತಿ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದಿಲ್ಲ ಒಂದು ತರದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಪ್ರಥಮೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವಾಗಿಯೂ, ದ್ವಿತೀಯೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವಾಗಿಯೂ, ತೃತೀಯೆಯಲ್ಲಿ ಕರಣವಾಗಿಯೂ, ಇನ್ನೂ ಉಳಿದ ವಿಭಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತೆರನಾಗಿಯೂ, ಅಂತೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ತರದಿಂದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿತವಾಗಿಯೇ

ಇರುವದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಲೆಕ್ಕಣಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದ ಗಳು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಆಯಾ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಬೋಧಿತವಾಗುವ ಪದಾರ್ಥ ಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವಂತೆ ಕಂಡರೂ, ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ನಾವು ಆ ಶಬ್ದ ಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಕಲಿಯುವಾಗ ಆಯಾ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಯೇ ಕಲಿಯುತ್ತೇವೆ. ಕೂಸು ಹೊಸದಾಗಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವಾಗ ಏನು ಮಾಡುತ್ತದೆ? ಹಿರಿಯರು ತಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಶಬ್ದಗಳ ಮೂಲಕ ನಡಿಸುತ್ತಾರಷ್ಟೇ? ಕೂಸು ಆಗ ಅವರು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ವಿಧ್ಯರ್ಥಕ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ತುಲನೆಮಾಡಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಮೂಲಕ, ಇಂತಹ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಅರ್ಥವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿರಿಯನೊಬ್ಬನು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ನಿಗೆ 'ಗಾಮ್ ಆನಯ' 'ಆಕಳವನ್ನು ತಾ'– ಎಂದು ಹೇಳಿದೊಡನೆ, ಅವನು ಆಕಳವನ್ನು ತರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಹಿರಿಯನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ 'ಅಶ್ವಂ ಆನಯ' ಎಂದೊಡನೆ ಅವನು ಕುದುರೆಯನ್ನು ತರುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ 'ಆನಯ' ಎಂದರೆ 'ತರುವದು' ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಆ ಕೂಸು ಕಲಿಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಗಾಮಾನಯ' ಮತ್ತು 'ಗಾಂಬಧಾನ' ಎಂಬ ಹಿರಿಯನ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಅವುಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ, 'ಗಾಂ' ಎಂದರೆ 'ಆಕಳ'ವೆಂದು ಕೂಸು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇತ್ಯರ್ಥವೇನೆಂದರೆ– ಪದಗಳು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲಾರವು. ಎಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಾಗಿ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಿಧ್ಯರ್ಥಕ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅವಕ್ಕೆ ಏನೂ ಅರ್ಥವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಎಂತೆಯೇ ಪ್ರಭಾಕರರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ, ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪದಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ವಿಧ್ಯರ್ಥಕ ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ವ್ಯಾಕರಣದ ನಿಯಮಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ ಅವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳಿಂದ ಆಯಾ ಅರ್ಥವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ **ಅನ್ವಿತವಾದ** ಅಥವಾ **ಅನ್ವಿತಾಭಿದಾನವಾದ**ವೆಂದು ಹೆಸರು. 'ಅನ್ವಿತ'ವೆಂದರೆ 'ವ್ಯಾಕ ರಣದ ನಿಯಮಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವ' ಎಂದು ಅರ್ಥವು. ಮತ್ತು 'ಅಭಿಧಾನ'ವೆಂದರೆ 'ಅರ್ಥ'ವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ

ಅನ್ವಿತವಾದ ಅಥವಾ ಅನ್ವಿತಾಭಿಧಾನವಾದವೆಂದರೆ ವ್ಯಾಕರಣದ ವಿಶಿಷ್ಟ ನಿಯಮಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ, ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಪದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವದೆಂದೂ, ಹಾಗೆ ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನೂ ಆ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಪದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲೆಂದೂ ಹೇಳುವವಾದವೆಂಬದು ಸುಲಭವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಹೀಗೆ ಪ್ರಭಾಕರರು 'ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾಪದವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕು' ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳದೆ, ಆ ಕ್ರಿಯಾಪದವು "ಕುರ್ಯಾತ್, ಕ್ರಿಯೇತ, ಕರ್ತವ್ಯಂ ಭವೇತ್ ಸ್ಯಾದಿತಿಪಂಚಮಂ" ಎಂದು ಮೊದಲಾದ ಐದರಲ್ಲೊಂದು ರೂಪವನ್ನೇ ಹೊಂದಿರಬೇಕಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಅವರು ವೇದವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಪರವೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಅವರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಲ್ಲದಾದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಾಕ್ಯವೂ ಅನ್ಯಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗದ ಹೊಸ ವಿಷಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕಲ್ಲವೇ? ವೇದದ ವಿಷಯವಂತೂ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಸುಖಸಾಧಕ ಮತ್ತು ದುಃಖನಾಶಕ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವದಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ಇಂತಿಂತಹ ಸುಖವನ್ನು ಬಯಸುವವನು ಇಂತಿಂತಹ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು, ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ವೇದವು ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಕರ್ಮವನ್ನೇ ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಅನುಷ್ಠಾನವನ್ನು ವಿಧಿಸದ ಯಾವ ವೇದವಾಕ್ಯವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.

ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ: ವೇದವೆಂದರೆ ಪದ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮೂಹವೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಪದಗಳು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬದ್ಧವಾದ ಹೊರತು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲಾರವು. ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವು ಇರುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಾಕ್ಯಕ್ಕಾದರೋ ಕ್ರಿಯಾಪದವು ಅವಶ್ಯವೇ. ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಹುದಾದ ವಾಕ್ಯವಂತೂ ಅನುಷ್ಠಾನಪರವಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದದಿಂದಲೇ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರಬೇಕಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ವೇದದೊಳಗಿನ ಪದಗಳಾಗಲಿ, ವಾಕ್ಯಗಳಾಗಲಿ

ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸಲಾರವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ನೈ. ಸಿ. ಯ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತೇ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ವೇದಾಂತಗಳೊಳಗೆ 'ವಿಜ್ಞಾನಮಾನಂದಂ ಬ್ರಹ್ಮ', 'ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನಂತಂ', 'ಅಭಯವಾ', 'ಅಶೋಕವಾ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಪದವಿದ್ದುದೇ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ', 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಅಸಿ', 'ಅಸ್ಮಿ' ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳಿದ್ದರೂ, ಅವು ಅಲ್ಲಿ ಅನಪೇಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವು ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ನಡೆಯುವಂತಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವೇದಾಂತಗಳೊಳಗಿನ ಇಂತಹ ಭಾಗಗಳೆಲ್ಲ ಬರೀ ಅರ್ಥವಾದವೆಂದು ನಂಬಿ, ಈ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ 'ಮಾಡಬೇಕು, ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು, ಆಗಲಿ, ಆಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಪರವಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದು ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ಪ್ರಭಾಕರರ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಿರುತ್ತದೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಈ ಶ್ಲೋಕದೊಳಗಿನ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ಮರ್ಮವೇ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಾರದೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರಿದ್ದರಿಂದ, ಈ ಬಗ್ಗೆ ಇಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದೇವೆ *

ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕುಮಾರಿಲನ ಪಕ್ಷದವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಕ್ರಿಯಾಪರವಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದದಿಂದ ಕೂಡಿದ ವಾಕ್ಯಗಳೊಳಗಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ತಪ್ಪು. ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹುಡುಗರು ಹೊಸ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರಾಭಾ

* ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ಮಂಡನೆಗಾಗಿ ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದ ೧ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೦೮–೧೦೯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಅದರ ಖಂಡನೆಗಾಗಿ ಅದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೮೦–೩೮೩ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಕರರು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲಿಯುವರೆಂಬುದು ನಿಜವಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳನ್ನು ಅವರು ಬೇರೆ ಎಷ್ಟೋ ರೀತಿಗಳಿಂದಲೂ ಕಲಿಯಬಹುದು. ನಾಗೇಶಭಟ್ಟರ ಪರಮಲಘುಮಂಜೂಷಾ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ೧೪೫ನೆಯ ಪುಟದ ಮೇಲೆ ಉದ್ಧೃತವಾದ ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಂಟು ರೀತಿಯಿಂದ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ.

शक्तिग्रहं व्याकरणोपमानकोशाप्तवाक्याद्व्यवहारतश्च ।
वाक्यस्य शेषाद्विवृतेर्वदन्ति सांनिध्यतः सिद्धपदस्य वृद्धाः ॥

ಅಲಂಕಾರ ಶೇಖರವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದ ೯ನೆಯ ಪುಟದ ಮೇಲಿರುವ

सा (शक्तिः) च कोशव्याकरणाप्तोक्ति वाक्यशेषोपमादितः ।
प्रसिद्धपदसंबंधात् व्यवहाराच्च बुध्यते ॥

ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮಾತನ್ನೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಿಂದ ಪದಗಳು ಅರ್ಥವತ್ತಾಗುವ ಮೊದಲು ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ಕೂಡಲೇಬೇಕಾಗುವದೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಲ್ಲೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಪದಗಳೆಲ್ಲ ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡರೆ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಗಳಿಂದ ಬೋಧಿತವಾಗುವ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅರ್ಥಗಳೆಲ್ಲ ಕೂಡಿ ಒಂದು ಸಂಯುಕ್ತವಾದ, ಸುಸಂಬದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಆಯಾ ಪದಗಳ ನಡುವೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗುವುದೆಂದು ಭಾಟ್ಟರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವರ ವಾದಕ್ಕೆ **ಅಭಿಹಿತಾನ್ವಯವಾದ**ವೆಂದು ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅವರು ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಒಡಂಬಡುತ್ತಾರೆ. ನೈಯಾಯಿಕರಿಗೂ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೂ ಈ ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥವು ಸಮ್ಮತವಿರುವದೆಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನ ವರ್ಣನಾರೂಪ ಜ್ಞಾನವು ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ಭಾಟ್ಟರು ಏಕೆ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ. ಪದಗಳಿಗೆ ಕ್ರಿಯೆಗಧೀನವಾಗದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅರ್ಥಗಳಿರುವವೆಂದು ಒಮ್ಮೆ ಒಪ್ಪಿದಮೇಲೆ ಅಭಯಂ, ಅಶೋಕಂ, ಅಜರ

ಮುಮುರಂ, ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನೇ ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆಂದು ಒಡಂಬಡಲೇ ಬೇಕಾಗುವದು.

ಪ್ರಾಭಾಕರರಿಗೆ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರದ ಸಾರವಿಷ್ಟೇ: ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾಪದವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕೆಂಬುವದು ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತವೇ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿ, ಅಸಿ, ಅಸ್ಮಿ ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಾದರೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೋದಿದ ಮೇಲೆ ಮುಂದೆ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳನ್ನೇ ಅಂಥಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಅನ್ಯಾಯವಾಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಉಪಕ್ರಮೋಪಸಂಹಾರ ಮೊದಲಾದ ಅಂಗಗಳಿಂದ ವೇದಾಂತದ ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದೆಂಬದು ಸ್ಫುಟವಾಗಿಯೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದಮೇಲೆ, ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು.

ಪುಟ:— ೧೫ ಕರ್ಮಸಾಧ್ಯಫಲಗಳು ನಾಲ್ಕು.

ಉತ್ಪತ್ತಿ, ವಿಕೃತಿ, ಆಪ್ತಿ, ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬವು.
ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಕೊಡವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ—ಉತ್ಪತ್ತಿ.
ಹಾಲಿನಿಂದ ಮೊಸರಾಗುತ್ತದೆ— ವಿಕೃತಿ.
ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾನು ದೊರಕಿಸುತ್ತೇನೆ— ಆಪ್ತಿ
ಕನ್ನಡಿಯ ಮೇಲಿನ ದೂಳವನ್ನು ಒರಸಿದರೆ, ಮೋರೆಯು
ಕಾಣಹತ್ತುತ್ತದೆ— ಸಂಸ್ಕೃತಿ.

ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಿಕೃತಿಗಳು ಎಂದೂ ನಿತ್ಯವಾಗಲಾರವು; ಕೊಡವೂ ನಿತ್ಯವಲ್ಲ, ಮೊಸರೂ ನಿತ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ನಿತ್ಯವು. ಆದುದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟಬಹುದಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಅಥವಾ ವಿಕೃತಿ ಎಂಬ ಕಾರ್ಯವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಿಷ್ಠಾರೂಪ ಮೋಕ್ಷವು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಆತ್ಮನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ. ಆದುದರಿಂದ ಆಪ್ತಿಯೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ದೊರಕಿಸಬೇಕೆನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯ ವಸ್ತುವಿನೊಳಗಿನ ದೋಷಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕುವದರಿಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಹೊಸ ಗುಣಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸುವದರಿಂದಾಗಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡಿಯನ್ನು ಒರಸುವದು, ಅಥವಾ ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಗೊಂಬೆಗಳಿಗೆ ಬಣ್ಣಕೊಡುವದು ಮೊದಲಾದವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳೂ ಇಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಗುಣಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಯಾದ ಪರಿಪೂರ್ಣಸದ್ವಸ್ತುವದು. ಅದರ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿರುವದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೇ ಹಿತವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ವಸ್ತುವಿರುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಹಿತದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಇಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅನುಭವವೇ ಸರಿ. ಆದುದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬ ಕರ್ಮಕಾರ್ಯವೂ ಆಗಲಾರದು.

ಕರ್ಮದಿಂದಾಗತಕ್ಕ ಕಾರ್ಯಗಳು ಇವೇ ನಾಲ್ಕು. ಆದುದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ಮಸಾಧ್ಯವಲ್ಲೆಂದರ್ಥ. ಇದರ ವಿಶೇಷ ಚರ್ಚೆಯು ಶಾಂಕರಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (೧-೧-೪) ಬಂದಿದೆ. ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.

ಪುಟ ೧೬:— ಎಲ್ಲ ಕೂಡಿ ಒಂದೇ ಕರ್ಮವಾಗಬೇಕಾಗುವದು.

ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ಮಸಾಧ್ಯವಲ್ಲೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿತು. ಇನ್ನು, ಒಂದು ವೇಳೆ ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ಮಸಾಧ್ಯವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ, ಅದು ಒಂದು ಕರ್ಮದಿಂದಲೋ, ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೋ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು; ಒಂದೇ ಕರ್ಮದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವಂತಿದ್ದರೆ, ಕರ್ಮವಾದಿಗಳು ಅದನ್ನೇ, ಪಾಪ, ಎಲ್ಲರ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿಬಿಡಬಾರದೇ? ಎಂದರೆ ಅದೊಂದೇ ಕರ್ಮಮಾಡಿ ಎಲ್ಲರೂ ಮುಕ್ತರಾಗಿ ಬಿಡಬಹುದು! ಆದರೆ ಇಂತಹ ಕರ್ಮವನ್ನು ಕರ್ಮವಾದಿಯು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆಯೇ? ಇನ್ನು, ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೂ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವು

ಪ. ಅ. ೪—೬೭೧೦

ದೊರಕುವದು, ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಅದೂ ತಪ್ಪೇ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೋಕ್ಷ ವೆಂಬುವದು **ಒಂದೇ** ಫಲವು. ಫಲವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಕರ್ಮ ವಾದರೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರಬೇಕಾಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಒಂದೊಂದೇ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದೇ ಫಲವಾದರೆ, ಒಂದೊಂದೇ ಫಲವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೇ ಕರ್ಮವಿರಬೇಕೆಂಬುದೂ ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತವಾದ ಮಾತು. ಆದುದರಿಂದ ಅವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳು ಕೂಡಿ **ಒಂದೇ** ಕರ್ಮವಾಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಕರ್ಮವಾದಿಯು ಅವಲಂಬಿಸುವ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದೇ ಫಲವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಪುಟ ೧೬:— ಪಾರಿಶೇಷ್ಯನ್ಯಾಯ.

ಕರ್ಮಕಾಂಡದೊಳಗೆ ಕೆಲವೆಡೆಗೆ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಫಲಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ದ್ದಾರೆ; ಕೆಲವೆಡೆಗೆ ತಿಳಿಸಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಾದ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲವೋ, ಅಂಥಲ್ಲಿ ಆ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಫಲವಾವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಜೈಮಿನಿ ಮಹ ರ್ಷಿಗಳು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ, ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಫಲವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲವೋ, ಅಂತಹ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸ್ವರ್ಗವೆಂಬುದೇ ಫಲವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ 'ಪಾರಿಶೇಷ್ಯ ನ್ಯಾಯ'ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಎಂದರೆ ಫಲವು ಹೇಳ ಲ್ಪಡದಿರುವ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆಲ್ಲ (ಇವೇ ಪರಿಶೇಷ ಕರ್ಮಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯ ಬಹುದು.) ನಿರಪದವಾಗಿ ಸ್ವರ್ಗವೇ ಫಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಕರ್ಮವಾದಿಯು ಈ ನ್ಯಾಯದ ಆಧಾರದಿಂದ ಹೀಗೆ ವಾದಿಸ ಬಹುದು; ಕೆಲವು ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಫಲವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ; ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಫಲವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲವೋ ಅಂತಹ ಕರ್ಮವೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದರೆ ಇದೂ ತಪ್ಪಾದುದೆಂದೇ ೨೬ನೆಯ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಪುಟ ೧೭:— ಅತ್ತೆಯ ಒಣ ದೊಡ್ಡಿಸ್ತಿಕೆ.

ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆ ಸೊಸೆಯರು ಇರುವರು. ಭಿಕ್ಷುಕನೊಬ್ಬನು ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ಸೊಸೆಯು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಕಸಗೂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಳು ಅತ್ತೆಯನ್ನು ಕೇಳದೆ ತಾನೇ 'ಅಪ್ಪಾ, ಈಗ ಏನೂ ಇಲ್ಲ; ಮುಂದಕ್ಕೆ ಸಾಗು' ಎಂದು ಹೇಳಿಬಿಡುವಳು. ಆದರೆ ಮನೆಯೊಳಗೆ ತಾನೇ ಹಿರಿಯಳಾದುದರಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಕೇಳದೆ ಸೊಸೆಯು ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದುದು ಅತ್ತೆಯ ಮನಸಿಗೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆಕೆಯು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಭಿಕ್ಷುಕನನ್ನು ತಿರುಗಿ ಕರೆದು, 'ಅಪ್ಪಾ, ಏನೂ ಇಲ್ಲ; ಮುಂದೆ ಸಾಗು' ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಅವನ್ನೇ ತಾನು ಹೇಳಿ, ತನ್ನ ಹಿರಿಯತನವನ್ನು ತೋರಿಸುವಳು.

ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆಯ ಮಾತು ನಿರರ್ಥಕವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ದುರಭಿಮಾನದಿಂದ ಕೇವಲ ತನ್ನ ದೊಡ್ಡಿಸ್ತಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿ ತೃಪ್ತಳಾದಳು. ಹಾಗೆಯೇ, ಕೆಳಗೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಾವು ಹೇಳುವ ಮಾತನ್ನೇ ನೀನು ಹೇಳಲೆಣಿಸುವದೆಂದರೆ, ಆ ಅತ್ತೆಯ ಮಾತಿನಂತೆ ವ್ಯರ್ಥವಾದುದೇ ಸರಿ.

ಪುಟ ೧೯:— ಮೊದಲೇ ಹಿತಾಹಿತಗಳಿಗಾಗಿ ತೊಳಲುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಿಯು ತನಗೆ ಸುಖವಾಗಬೇಕೆಂದೂ, ದುಃಖವಾಗಬಾರದೆಂದೂ ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. "ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ಯತ್ನಮಾಡು" ದುಃಖವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳು ಎಂದು ಯಾರೂ ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಹೀನವಾದ ಪಶುಗಳೂ ಸಹ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ನೈಸರ್ಗಿಕವೇ ವಿನಾ ಮನುಷ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಕೃತ್ರಿಮ ಹಸಿವು ಇದಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವೇದಶಾಸ್ತ್ರವಾದರೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲೆಂಬುವದು ಸಮಂಜಸವೇ (ಕೆಳಗೆ ೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ನೋಡಿರಿ.)

ಇನ್ನು ಈ ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿ-ದುಃಖ ಪರಿಹಾರ-ಸಾಧನಗಳು ಐಹಿಕವೆಂದೂ ಪಾರಲೌಕಿಕವೆಂದೂ ಎರಡು ತೆರನಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವೇದವು ಪಾರಲೌಕಿಕ ಸಾಧನಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾತ್ರ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗಣನೆಯು

ಶ್ಲೋಕದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಪಾರಲೌಕಿಕ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ತಾವಾಗಿಯೇ (ವೇದಾಜ್ಞೆಯಿಂದಲ್ಲ.) ತೊಳಲುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ ವೇದವು ಕರುಣೆಯಿಂದ, ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತಾಯಿಯು ಹೇಳುವಂತೆ ಬುದ್ಧಿವಾದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. "ಅಪ್ಪಗಳಿರಾ" ಸುಖದಾಶೆಗೆ ಮರುಳಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಿಕ್ಕ ಸಿಕ್ಕ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ದೀಪದ ಹುಳದಂತೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ದುಃಖಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ತುತ್ತಾಗುವಿರಿ. ಹಾಗೆ ಮಾಡಬೇಡಿರಿ. ನಿಮಗೆ ಈ ಸುಖವೇ ಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ ನಾನು ಹೇಳುವ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯಿರಿ" ಎಂಬುದು ವೇದದ ಸಲಹೆಯು. ಇದಿಷ್ಟೇ ವೇದದ ಕೆಲಸವು. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಇಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಅನಿಷ್ಟ ಪರಿಹಾರಗಳಿಗಾಗಿ ಹರಿದಾಡುತ್ತಿರುವ ಜನರಿಗೆ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಸುಖಸಾಧನಗಳನ್ನೂ, ದುಃಖನಾಶಕ ಉಪಾಯಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ವೇದದ ಮುಖ್ಯ ಹೇತುವು. ಆದರೆ ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ವೇದವು "ಪಾರಲೌಕಿಕ ಸುಖಗಳು ಉತ್ತಮವಾದುವು. ನೀವು ಅವುಗಳ ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿರಿ. ನಿಮಗೆ ಅದರಿಂದ ಕಲ್ಯಾಣವಾಗುವದು. ಅದರಿಂದಲೇ ನಿಮ್ಮ ಉದ್ಧಾರವು" ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಸ್ವರ್ಗ ಸುಖಗಳಿಗಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಅದೇ ಅವನಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗವು ಎಂದು ವೇದವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ತಿರುಗಿ ಕೇಳಿದರೆ, ಕರ್ಮದಿಂದ ದೊರೆಯಬಹುದಾದ ಸುಖಗಳೆಲ್ಲ ಅನಿತ್ಯವೆಂದೂ, ಕನಿಷ್ಠವೆಂದೂ, ಆದುದರಿಂದಲೇ ತ್ಯಾಜ್ಯವೆಂದೂ ವೇದವೇ ಹಲವೆಡೆಗೆ ಕಂಠೋಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ಸ್ವರ್ಗಸುಖವೇ ಸುಖವು, ಅದು ನಮಗೆ ಬೇಕೇಬೇಕು ಎಂದು ತಿಳಿದ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ "ಹಾಗಾದರೆ, ನಾನು ಹೇಳುವ ಉಪಾಯಗಳನ್ನಾದರೂ ಕೈಕೊಳ್ಳಿ, ಸುಮ್ಮನೇ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಅಡ್ಡದಾರಿ ಹಿಡಿದು ದಣಿಯಬೇಡಿರಿ" ಎಂದಿಷ್ಟೇ ವೇದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಪುಟ ೨೪:— ಕಲ್ಪಕೋಟಿ ವರುಷಗಳ ಮೇಲೆ.

ಮನುಷ್ಯನು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಲ್ಲದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದನೆಂದು ತಿಳಿಯೋಣ. ಅದಕ್ಕೆ ಫಲವು ಕರ್ತೃವಿಗಾಗಿ ತಿರುಗುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವ.

ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಮನುಷ್ಯನೇ ಆಗಿರುವಾಗ ಈ ಫಲವನ್ನುಣ್ಣುವನು ಅವನಿಗೆ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಮೊದಲು ಅವನು ಕರ್ತೃಯ ದೇಹವನ್ನು ಸೇರಿದ ಮೇಲೆ, ಆ ಫಲವನ್ನು ಅವನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೆ ಆ ಕರ್ತೃಯು ಜನ್ಮ ಬರುವ ಮುಂಚೆ, ಫಲೋನ್ಮುಖವಾಗಿರುವ ಬೇರೆ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನಂತೂ ಉಣ್ಣಲೇಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನು ಎಷ್ಟೋ ಜನ್ಮಗಳಮೇಲೆ ಉಣ್ಣಬೇಕಾಗುವದು. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಉಣ್ಣಬೇಕಾದರೆ ಉಚಿತವಾದ ಆಯಾ ದೇಹಾದಿಗಳೂ, ಆಯಾ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕು. ಮತ್ತು ಆ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಫಲವನ್ನುಣ್ಣುವದೇ ಅಶಕ್ಯವಾಗುವದು.

ಪುಟ ೩೪:— ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳು ಎಲ್ಲಿ ಕೂಡುವವು?

ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೇ ಕರ್ಮಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಕಂಬವು ಕಳ್ಳನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೂ ‘ಒಂದು ತರದ’ ಜ್ಞಾನವೇ. ಈ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಓಡಿಹೋಗಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಿಂಬಹುನಾ, ನಾವು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ, ಮೊದಲು ಅದೇ ಕರ್ಮವನ್ನು, ಹಾಗೆಯೇ ಏಕೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಮನದೊಳಗೆ ವಿಚಾರಣೆ ನಡೆಯುವದು. ಆ ವಿಚಾರಣೆಯನ್ನೇ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇಂತಹ ‘ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯ’ವು ಎಂದಿಗೂ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಮ್ಮಪ್ಪನೂ ಬಿಡಿಸಲಾರನೆಂದು ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳು ಇರುವವೆಂದೂ, ಜೀವನು ಮುಂದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸಬಹುದೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆಯಾ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ‘ಜ್ಞಾನ’ವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಕರ್ಮದೊಳಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ತರದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ಕರ್ಮದೊಳಗೆ ಯಾವನೂ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗಲಾರನು. ಆದರೆ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವದು ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯೊಳಗೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುವದು ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗಿರದೆ ವಸ್ತುತಃ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಆಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ

ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನವು; ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನಾಭಾಸವಲ್ಲ. 'ಮೂಢ' ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿರ ಲಾರದೆಂಬದು ನಿರ್ವಿವಾದವು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಇಂತಹ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ ಯಿಂದ್ದ ವಿನಾ ಕರ್ಮವಾಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಳ್ಳನಂತೆ ಕಾಣುವದು ಕಳ್ಳನಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದು ಕಂಬಮಾತ್ರವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆ, ಅದರಿಂದ ಓಡಿಹೋಗಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯು ಹೇಗೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆ ಮನುಷ್ಯನು ಕರ್ಮನಿವೃತ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಪುಟ ೩೬:— ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನ.

ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಯಾವ ತೆರನಾಗಿಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ದರ್ಶನಕಾರರಲ್ಲಿ ಏಕಮತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯದೊಳಗೆ ಆಧುನಿಕ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಲ್ಲಿ (Logicians) ಕೂಡ ಈ ಬಗ್ಗೆ ತೀರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಯಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುವವೆಂಬದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈಗಿನ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ Import of propositions ಎಂಬ ತಲೆಬರಹದ ಕೆಳಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಈಗ ವಿವರಿಸುತ್ತ ಕೂಡುವದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಕುತೂಹಲವುಳ್ಳವರು ಈಗಿನ ಯಾವದಾದರೂ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಪುಸ್ತಕವನ್ನೋದಬೇಕು. ನೈ. ಸಿ. ಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ವಿಷಯವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿ ಸುವದು ಸರಿಯಾಗಬಹುದು.

ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು ಎರಡು ರೀತಿಯದಾಗಿ ರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು; ಒಂದು (೧) **ಭೇದ**ವನ್ನು ಹೇಳುವದು, ಇನ್ನೊಂದು (೨) **ಸಂಸರ್ಗ**ವನ್ನು ಹೇಳುವದು. ನೈ. ಸಿ. ಯ ಮೇಲಿನ **ಚಂದ್ರಿಕೆ**ಯೆಂಬ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ: ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃ, ಕರ್ಮ, ಕ್ರಿಯಾಪದ ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳಿರುವವಷ್ಟೇ? ಇವುಗಳಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥ ಅಥವಾ ವಸ್ತುಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿರುವವೆಂದು ಯಾವ

ವಾಕ್ಯವು ತೋರಿಸುವದೋ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಭೇದವೆಂದು ಹೇಳ ಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ನಡುವೆ ಭೇದವಿರುವದೆಂಬ ದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾ: 'ರಾಮನು ರಾವಣನ ಶಿರವನ್ನು ಬಾಣ ದಿಂದ ಕತ್ತರಿಸಿದನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ. ಇಲ್ಲಿ ರಾಮ, ರಾವಣ, ಶಿರ, ಬಾಣ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ವೆಂಬದು ಈ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಶಬ್ದ ಗಳೆಲ್ಲ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಭಕ್ತಿಪ್ರತ್ಯಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೂ, ಅವೆಲ್ಲ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಒಂದೇ ಸಂಬೋಧವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಂಬದು ಸಿದ್ಧ. ಆದರೂ ಆ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳೆಲ್ಲ ಕೂಡಿ, ಸಂಸರ್ಗದೊಳಗಿನಂತೆ, ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಭೇದಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಇನ್ನೊಂದು ವಿಧ ವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಉದಾ: 'ಅದು ಸುಂದರವಾದ, ಸುವಾಸಿಕವಾದ ಗುಲಾಬೀ ಹೂ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೇ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪದಗಳ ನಡುವೆ 'ಸಂಸರ್ಗ'ವೆಂದರೆ ಕೂಡುವಿಕೆಯುಂಟೆಂದು ಹೇಳ ಬಹುದು. ಇದು ಸಂಸರ್ಗಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳು ತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದೊಳಗಿನ ಬೇಕಾದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ, ಅದರ ಅರ್ಥವು ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೂ ಒಂದು ಇರಲೇಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳೂ ಭೇದಸಂಬಂಧವನ್ನಾಗಲಿ, ಅಭೇದಸಂಬಂಧವನ್ನಾಗಲಿ ತೋರಿಸಲೇಬೇಕು. ಇವುಗಳ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥವೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಈ ಅರ್ಥಗಳು ಸೈ. ಸಿ. ಕಾರರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿರು ವಂತೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಪ್ರೊ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡು ತ್ತಾರೆ. ಭೇದ ಮತ್ತು ಸಂಸರ್ಗಶಬ್ದಗಳು ವ್ಯಾಕರಣಮಹಾಭಾಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಶಾಬರಭಾಷ್ಯಗಳಂತಹ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿ

ಆ ಶಬ್ದಗಳು ಈ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಪ್ರೊ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ನೈ. ಸಿ. ಯೊಳಗೆ ೩ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೬ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಶಬ್ದಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು, ಚಂದ್ರಿಕೆಯ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವರೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದೆಂದು ಆ ಪಂಡಿತರ ಆಶಯವಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಸುರೇಶ್ವರರು ಆ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ? ಎಂದು ವಾಚಕರು ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಉತ್ತರಕೊಡಬೇಕಾದರೆ, ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನೇ ಬರೆಯಬೇಕಾಗುವುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಹೋಗದಿರುವದೇ ಒಳಿತು. ಅದರಿಂದ ವಾಚಕರ ತಲೆಯೂ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಚಂದ್ರಿಕಾರರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿ, ಮುಂದೆ ಸಾಗುವದು ಉಚಿತವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವೂ ನಿರಪವಾದವಾಗಿ ಭೇದಸಂಸರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಗಿರಲೇಬೇಕೆಂಬುದು ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಅವರು **ಅಖಂಡಾರ್ಥ**ವೆಂಬ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಮೂರನೆಯ ರೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ವಾಕ್ಯಗಳು ಭೇದವನ್ನಾಗಲಿ, ಸಂಸರ್ಗವನ್ನಾಗಲಿ ತೋರಿಸುವವೆಂಬುದು ಅವರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವೇ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ಹಾಗೆ ಇರಲೇಬೇಕೆಂದೂ, ಇವುಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಬೇರೆ ಪದ್ಧತಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದೆಂದು ಅವರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ಉದಾ: 'ಅವನೇ ಇವನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ. ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದೇಶ, ಕಾಲ, ಅವಸ್ಥೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳೊಳಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ಯಾವನೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ನಮಗೆ ಈಗ ಬೆಟ್ಟಿಯಾದನೆಂದರೆ, ಆಗ ನಾವು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯವಿದು. ಈ ವಾಕ್ಯವು ಭೇದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಂಬವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೇ ಇದು ಸಂಸರ್ಗಸಂಬಂಧವನ್ನೂ

ತೋರಿಸಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಸರ್ಗವನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕಾಗುವದೋ ಅಂತಹ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ— ಸಂಸರ್ಗವೆಂದರೆ ವಿಶೇಷಣ-ವಿಶೇಷ್ಯ ಭಾವನೆ ಬೇಕಷ್ಟೇ? ಇಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣ—ವಿಶೇಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ವಾಕ್ಯವು ವಿಶೇಷಣರಹಿತವಾದ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಮೊದಲು ಯಾವ ವಿಶೇಷ ದೇಶ, ಕಾಲ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ ಬೆಟ್ಟಿ ಯಾಗಿತ್ತೋ ಅವುಗಳನ್ನೂ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತರುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈಗ ಯಾವ ದೇಶ, ಕಾಲ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಟ್ಟಿಯಾಗಿರುವನೋ ಅವುಗಳನ್ನೂ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತರುವದಿಲ್ಲ. (ಇವುಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದರೆ 'ಅವನು' ಮತ್ತು 'ಇವನು' ಎಂಬ ಪದಗಳು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸುವವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಕಠಿಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧ ವಿರುತ್ತದೆ.) ಆವೆರಡನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದರೆ 'ಅವನೇ ಇವನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯ ದಿಂದ ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಥವಾ ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಒಂದು ಅಖಂಡವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಅಖಂಡವೆಂದರೆ 'ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ತುಂಡಾಗದ' ಎಂದು ಅರ್ಥವು. ಹೀಗೆ ದೇಶ, ಕಾಲ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬೀಳದ ಅಖಂಡ ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವೂ ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಾ ರ್ಥವು ದೊರೆಯಬೇಕಾದರೆ 'ಅವನು', 'ಇವನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳ **ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು** ಬಿಟ್ಟು, ಅವುಗಳ **ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು** ತಕ್ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಮತ್ತು 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಸಂಸರ್ಗಾರ್ಥ ವನ್ನು ತಕ್ಕೊಳ್ಳದೆ, ಅಖಂಡಾರ್ಥವನ್ನೇ ತಕ್ಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಪುಟ ೬೭:— ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನ.

ಧ್ಯಾನವು ಕೇವಲ ಅನಾವಶ್ಯಕವೇ ಎಂದು ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಆ ಧ್ಯಾನವು

ವೇದಾಂತ ಮಹಾವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲೇ ಬೇಕಾಗುವದೋ, ನಂತರದಲ್ಲಿ ಬೇಕಾಗುವದೋ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೂ ಉಳಿದವರಿಗೂ ಭೇದವಿರುವದೆಂದೂ ನಾವು ಅಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಇನ್ನು ಈಗ ಧ್ಯಾನವೆಂದರೇನು? ಎಂಬದನ್ನು ತುಸು ನೋಡುವ.

ಪತಂಜಲಿಯು ಬರೆದ ಯೋಗಸೂತ್ರದೊಳಗೆ ೩ನೆಯ ಪಾದದ ೨ನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. 'ತತ್ರಪ್ರತ್ಯಯೈಕತಾನತಾ ಧ್ಯಾನಂ' ಎಂಬದು ಆ ಸೂತ್ರವು. ಹೃದಯ ಮೊದಲಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣು ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಆ ಧ್ಯೇಯವಾದ ಮೂರ್ತಿಗಳ ಆಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಆ ಮೂರ್ತಿಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಎರಡನೆಯ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಕಡೆಗೂ ಹೊರಳಿಸಬಾರದು. ಹೀಗೆ ಆ ಮೂರ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗಳ ಪ್ರವಾಹವೇ ಧ್ಯಾನವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರವಾಹವೆನ್ನುವ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ— ದೇವರಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗಿರುವ ನಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ, ಉಳಿದ ಯಾವದೇ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ವೃತ್ತಿಗಳು ಬರಬಾರದು; ಪಂಚದಶೀಯೊಳಗೆ ತೃಪ್ತಿದೀಪವೆಂಬ ೭ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೨೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಧ್ಯಾನಶಬ್ದದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಇದೇ ವಿಧವಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟದೇವತೆಯ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗಳ ಸಂತತಿ ಅಥವಾ ಪ್ರವಾಹವು ಬೇರೆ ವಿಷಯಕ ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಖಂಡವಾಗದೇ ಇದ್ದರೆ ಅದು ಧ್ಯಾನವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆಂದು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಇಷ್ಟದೇವತೆಯ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಮನಸಿನೊಳಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಅದನ್ನೇ ನೋಡುತ್ತ ಅಥವಾ ಚಿಂತಿಸುತ್ತ ಕೂಡುವದೇ ಧ್ಯಾನವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಇದು ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. *

---

* ಶ್ರೀಮದ್ಭಾಗವತದ ಏಕಾದಶ ಸ್ಕಂಧದ ೧೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ ೩೨–೪೬ರ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದೆ. ವಾಚಕರು ಅದನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಓದಬೇಕು.

ಉಪಾಸನೆ ಅಥವಾ ವಿದ್ಯೆಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ ಇವುಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ವೈದಿಕ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನ ಮಾಡುವವರೂ, ಹೇಳಿ ಕೊಡುವವರೂ ಈಗ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಈಗ ರೂಢಿಯೊಳಗಿರುವ ಉಪಾಸನೆಗಳೆಲ್ಲ ತಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವಾಗಿರುವವೇ ಹೊರತು ವೈದಿಕವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿರದಿರುವದೇ ಕಾರಣವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ವೈದಿಕ ಉಪಾಸನಾಪದ್ಧತಿಯ ಮರ್ಮವೇನು? ಆ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕು?- ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವದು ಕಠಿಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದವರು ಲೋಕಕ್ಕೆಲ್ಲ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ ಒಳಿತಾದೀತು.

ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೆ ಫಲಗಳೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ತಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (೧. ೧. ೧೧) ಹೀಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ: ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸಗುಣವೆಂದೂ ನಿರ್ಗುಣವೆಂದೂ ಎರಡು ರೂಪಗಳು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನ ಉಪಾಸನೆಯೇ ವಿಹಿತವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೆ ಅಭ್ಯುದಯವೇ ಫಲವು; ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಕ್ರಮಮುಕ್ತಿಯು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಸಮೃದ್ಧಿಯೇ ಫಲವಾಗಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಉಪಾಸ್ಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಆದರೂ, ನಾವು ಅವನನ್ನು ಯಾವ ವಿಶಿಷ್ಟಗುಣ ಅಥವಾ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತನೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವೆವೋ, ಆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆ ಉಪಾಸನೆಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಾಗಿ, ಅವುಗಳ ಫಲಗಳೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೊಳಗೂ ಇದೇ ತತ್ತ್ವವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಆದರೆ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯ ವಿವರಣೆಯಿಂದಲೇ ಆಗಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಧ್ಯಾನದಿಂದಲ್ಲ-

(ಪಂಚದಶೀ ೯ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೩೦ ಮತ್ತು ೯೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಚಿತ್ತದ ಏಕಾಗ್ರತೆಯೇ ಫಲವು ; ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. (ಪಂಚದಶೀ. ೭ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೪ ಮತ್ತು ೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳು) ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ. ಉಪಾಸನೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೇನೆಂದರೆ; (೧) ಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುತಂತ್ರವು; ಉಪಾಸನೆಯು ಕರ್ತೃತಂತ್ರವು. (ಪಂಚದಶೀ ೯ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೭೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) (೨) ಜ್ಞಾನವು ವಿಚಾರದಿಂದಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಚಾರಮಾಡಿದಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಬಾರದೆಂದು ಇಚ್ಛಿಸಿದರೂ ಅದು ಹುಟ್ಟದೇ ಇರಲಾರದು. ಆದರೆ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದೂ, ಬಿಡುವದೂ, ಅಥವಾ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಮಾಡುವದೂ– ಎಲ್ಲವೂ ಉಪಾಸಕನ ಇಚ್ಛೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. (ಪಂಚದಶೀ ೯ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೭೫ ಮತ್ತು ೮೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳು.) (೩) ಜ್ಞಾನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಉಪಾಸಕನಿಗೆ ಅದೇನೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಗುರುವಿನಮೇಲೆ ಶ್ರದ್ಧೆ ಅಥವಾ ವಿಶ್ವಾಸವೊಂದೇ ಸಾಕು. (ಪಂಚದಶೀ ೯ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೩೮, ೩೯, ಮತ್ತು ೭೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳು) ಆದುದರಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದವರು ಮಾತ್ರ ಯೋಗ್ಯ ಜನರ ಕಡೆಯಿಂದ ಅನುಷ್ಠಾನ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುತ್ತ ಹೋಗಬೇಕು.

ಮುಕ್ತಿಯ ಸೋಪಾನಕ್ರಮವನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ನೈ. ಸಿ. ಯ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಲು ಚನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಮೇಲಿಂದಲೂ, ಮತ್ತು ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿಂದಲೂ ಉಪಾಸನೆ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಚಿತ್ತದ ಏಕಾಗ್ರತೆಯೇ ಫಲವೆಂಬದನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರರು ಮುಕ್ತಕಂಠದಿಂದಲೇ ಹೇಳಿರುವರೆಂಬದು ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ. ಧ್ಯಾನವನ್ನು ನಾವು ಮಾಡಬೇಕು; ಆದರೆ ಆ ಧ್ಯಾನವು ಮಂತ್ರ, ಜಪ ಅಥವಾ ಮೂರ್ತಿಚಿಂತನರೂಪವಾಗಿರಬಾರದು. ಸಂಸಾರವು ನಿಜವೆಂದೂ, ದೇಹವೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವೆಂದೂ ನಾವು

ವಿಪರೀತವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಇಂತಹ ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಧ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕಾಗುವದು. ಅರ್ಥಾತ್, ಇಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನವೆಂದರೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುವ ಉಪನಿಷದ್ವಚನಗಳನ್ನೂ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಪುನಃ ಪುನಃ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಿರುವದೇ ಸರಿ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯು ಏಕಾಗ್ರತೆಯು ಬೆಳೆದು, ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮಹಾವಾಕ್ಯವನ್ನರಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಧ್ಯಾನವು ಮಹಾವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನ ವಾಗುವ ಮೊದಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಪಂಚದಶೀ ೯ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೪ ಮತ್ತು ೧೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳು, ಹಾಗೂ ನೈ. ಸಿ. ಯ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.)

ಹೀಗೆ ಧ್ಯಾನವೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪುನಃ ಪುನಃ ಚಿಂತಿಸುವದೆಂದೂ, ಅದು ಮಹಾವಾಕ್ಯೋಪದೇಶದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಬೇಕೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕು? ಅದಕ್ಕೇನಾದರೂ ನಿಯಮಾದಿಗಳು ಇರುವವೇ? ಇದ್ದರೆ ಅವು ಯಾವು? ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಾಧಕರ ಮುಂದೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದೊಳಗೆ ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧ ನೆಯ ಪಾದದೊಳಗೆ ೭ ರಿಂದ ೧೧ ರ ವರೆಗಿನ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಯಿದೆ. ಅವುಗಳ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇಚ್ಛಿಸುವ ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಯಾವದೇ ನಿಯಮಗಳು ಪತ್ತುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಸಗುಣೋಪಾಸಕನು ಮಾತ್ರ ಕುಳಿತುಕೊಂಡೇ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವಿರುವದರಿಂದ, ಅವನು ಕುಳಿತೇ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ, ಆದರೆ ಸಗುಣೋಪಾಸಕನಿಗೆ ಕೂಡ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದೇಶ, ಕಾಲಗಳು ಧ್ಯಾನಕ್ಕಾಗಿ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ೧೧ನೆಯ ಸೂತ್ರವು 'ಯತ್ರ ಏಕಾಗ್ರತಾ ತತ್ರ ಅವಿಶೇಷಾತ್' ಎಂದು ಇದೆ. ಎಂದರೆ ಉಪಾಸಕನಿಗೆ

ಯಾವ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಏಕಾಗ್ರತೆಯಾಗು ವಂತೆ ಇರುವದೋ, ಅದೇ ದೇಶಕಾಲಗಳು ವಿಹಿತವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು; ಆ ಬಗ್ಗೆ ನಿಯಮವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣವೇನಂದರೆ ಏಕಾಗ್ರತೆ ಯಾಗಬೇಕೆಂಬದೇ ಉಪಾಸನೆಯ ಉದ್ದೇಶವಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅದರ ಅರ್ಥವಾಗುವದು. ಎಂದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿದ್ದವನಂತೂ ಈ ತರದ ಯಾವದೇ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲೆಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಮಂತ್ರ, ಜಪ ಮತ್ತು ಮೂರ್ತಿಧ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಈ ನಿಯಮಗಳು ಆವಶ್ಯಕವು. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಿಯಮಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ವೇದಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಜಪಿಸದಿದ್ದರೆ ಅದರಿಂದ ಹಿತ ವಾಗುವ ಬದಲಾಗಿ ಅಹಿತವೇ ಆಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಹಸಿದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ 'ನೀನು ಇದೇ ಕ್ರಮದಿಂದ ಊಟಮಾಡಬೇಕೆಂ' ದು ಹೇಳು ವದು ಹೇಗೆ ನಿರರ್ಥಕವಾಗುವದೋ (ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೇಗೆ ಉಂಡರೂ ಸರಿ, ಅದರಿಂದ ಅವನ ಹೊಟ್ಟೆಯು ತುಂಬುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಫಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.), ಹಾಗೆಯೇ ವಿಪರೀತವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ನಮಗೆ ತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಅದನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ಜಯಿಸಬೇಕು; ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುವ ಕಾರಣವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ಯಥಾರ್ಥ ವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಪಂಚದಶೀ ೭ ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೧೩ ದಿಂದ ೧೧೮ ರ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಸಾರಾಂಶವೇನಂದರೆ— ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸುವು ದೇಶ, ಕಾಲ, ಆಸನ, ನ್ಯಾಸ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಬೀಳದೆ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ಚಿಂತನೆಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. ಎಲ್ಲಿ, ಯಾವಾಗ ಯಾವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸಿನ ಏಕಾಗ್ರತೆಯಾಗುವಂತಿರುವದೋ ಆಗ ಕೂಡಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತ ಹೋಗುವದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮದ ಮೇಲಿನ ನಮ್ಮ ಮೋಹವು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯ ಏಕಾಗ್ರತೆಯು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ಮಹಾ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ.

ಪುಟ ೪೫:— ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಕರ್ಮ.

'ತತ್ರ ಉಪಯುಕ್ತ ಸಂಸ್ಕಾರಂ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಕರ್ಮ'। 'ಉಪಯುಕ್ತಸ್ಯ ಆರೇರ್ಣಕರಸ್ಯ ದ್ರವ್ಯಸ್ಯ ವಿಹಿತದೇಶೇ ಪ್ರಕ್ಷೇಪಃ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿ'ರಿತಿ ಲಕ್ಷಣಾತ್ । ಮೀಮಾಂಸಾ ಪರಿಭಾಷಾ. ಪುಟ ೧೨.

ಎಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಯ್ದು ನದೀ, ಸರೋವರ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಗೆಯುವದು ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಕರ್ಮವು. ಅಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಎಲ್ಲ ದ್ರವ್ಯಗಳ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸವು ಮುಗಿದು ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಶ್ರಾದ್ಧದಲ್ಲಿ ಎಳ್ಳು, ದರ್ಭ, ಪಿಂಡ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಸರಿಯಾಗಿ, ಮುಖ್ಯರೀತಿಯಿಂದ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಂದ ಆಗಬೇಕಾದ ಕೆಲಸವೇನೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶ್ರಾದ್ಧ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಆ ಸಾಮಾನುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡಬೇಕೋ, ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೊರಡುವದು. ಅದಕ್ಕೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಚಲ್ಲಿ ಬಿಡಬಾರದು. ಅವುಗಳನ್ನು ಎರಡನೆಯವರು ತುಳಿದಾಡಿ ಅಪವಿತ್ರ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ನದಿಯಲ್ಲಿ ಒಯ್ದು ಚಲ್ಲಬೇಕು ಎಂದು ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನದಿಯಲ್ಲಿ ಒಯ್ದು ಚಲ್ಲುವದು ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಕರ್ಮವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಎಂದರೆ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸವೆಲ್ಲ ಮುಗಿದು ಹೋಗಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇನಾದರೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಕರ್ಮವು. ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಖಂಡನೆಯು ಈ ಮೊದಲೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೂ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಖಂಡಿಸುವದು ಯೋಗ್ಯವಾಗುವದೆಂದಾಶಯವು.

ಪುಟ ೫೦:— ಅಪೂರ್ವವಿಧಿ, ನಿಯಮವಿಧಿ ಮತ್ತು ಪರಿಸಂಖ್ಯಾವಿಧಿಗಳು.

"ಅಜ್ಞಾತಾರ್ಥಜ್ಞಾಪಕೋ ವೇದಭಾಗೋವಿಧಿಃ" ಎಂದು **ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹ**ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. **ಆಪದೇವಿ**ಯಲ್ಲಿ "ವಿಧಿಃ ಪ್ರಯೋಜನವದರ್ಥವಿಧಾನೇನ ಅರ್ಥವಾನ್ । ಸ ಚಾಪ್ರಾಪ್ತಮರ್ಥಂ ವಿಧತ್ತೇ ।" ಎಂದು ವಿಧಿಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಎಂದರೆ ಎರಡನೆಯ ಯಾವದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದಿದ್ದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ

ವಿಧಿಯೆಂದು ಅರ್ಥವು. ಉದಾ: 'ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಬಯಸುವವನು ಅಗ್ನಿ ಹೋತ್ರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂ'ಬುದು ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮೊದ ಲಾದ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ವಿಧಿವಾಕ್ಯವು.

ಇನ್ನು ಈ ವಿಧಿಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಮೂರು ತೆರನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಅತ್ಯಂತಂ ಅಪ್ರಾಪ್ತೌ (ಅಪೂರ್ವ) ವಿಧಿಃ' ಎಂದರೆ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಸಾಧನಾಂತರಗಳಿಂದಾಗಲಿ ಯಾವದು ತೀರ ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಮಾತಾಗಿರು ವದೋ ಅಂತಹದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯವು ಅಪೂರ್ವವಿಧಿಯು. "ಸ್ವರ್ಗಾ ಪೇಕ್ಷೆಯು ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು" ಎಂಬುದು ಇದಕ್ಕೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯು. ಇನ್ನು 'ಪಾಕ್ಷಿಕೇ ಸತಿ ನಿಯಮಃ' ಎಂದು ಕುಮಾ ರಿಲಭಟ್ಟರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ತಂತ್ರವಾರ್ತಿಕ ೧. ೨. ೪೨ ನೋಡಿರಿ.) ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹದ ೯೩ನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇದರ ಸವಿಸ್ತರ ಚರ್ಚೆಯಿದೆ. "ನಾನಾಸಾಧನ ಸಾಧ್ಯಕ್ರಿಯಾಯಾಂ ಏಕಸಾಧನಪ್ರಾಪ್ತೌ ಅಪ್ರಾಪ್ತಸ್ಯ ಅಪರಸಾಧನಸ್ಯ ಪ್ರಾಪಕೋ ವಿಧಿಃ ನಿಯಮ ವಿಧಿಃ", ಮತ್ತು "ಪಕ್ಷೇ ಅಪ್ರಾಪ್ತಸ್ಯ ಪ್ರಾಪಕೋ ವಿಧಿಃ ನಿಯಮವಿಧಿಃ" ಎಂದು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಒಂದೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಉದಾ: ಹಸಿವೆಯನ್ನು ಹಿಂಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಫಲಾಹಾರವನ್ನು ತಿನ್ನಬಹುದು; ಅಥವಾ ಊಟಮಾಡಬಹುದು. ನೀರನ್ನು ಕೈಯಿಂದ ಕುಡಿಯಬಹುದು; ಹೀಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯು ಹಲವು ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ವಿಷಯ ಸುಲಭತೆಗಾಗಿ ನದಿಯನ್ನು ದಾಟಲಿಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಎರಡೇ ಸಾಧನಗಳಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ. ನದಿಯನ್ನು ದಾಟು ವದೇ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯು. ಅದನ್ನು ನಾವಿನಿಂದ ನೆರವೇರಿಸ ಬಹುದು; ಇಲ್ಲವೆ ಕೈಯಿಂದ ಈಸಿ ಕೊನೆಗಾಣಿಸಬಹುದು. ಎಂದಮೇಲೆ ನೌಕೆಯೊಂದು ಸಾಧನವಾಯಿತು, ಈಸುವದೊಂದು ಸಾಧನವಾಯಿತು.

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನಾದರೂ ಅವಲಂಬಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಾದವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನದಿಯನ್ನು ದಾಟಬೇಕೆನ್ನುವವನಿಗೆ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಈಸಿ ಪಾರಾಗುವದೇ ಮನಸಿಗೆ ಬಂತೆಂದು ತಿಳಿಯುವ. ಎಂದಮೇಲೆ ಇಲ್ಲಿ ಈಸುವ ಪಕ್ಷವು (ರಾಗತಃ = ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ) ಪ್ರಾಪ್ತವಾದಂತಾಯಿತು. ಮತ್ತು ನೌಕಾಪಕ್ಷವು ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಅವನಿಗೆ "ತಮ್ಮಾ, ನದಿಯು ಬಹಳ ಆಳವಾಗಿದೆ. ನದಿಯಲ್ಲಿ ತಿರುಗಣಿಯ ಮಡಗಳೂ ಹೇರಳವಾಗಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನೌಕೆಯನ್ನೇರಿ ಹೋಗುವದೇ ವಿಹಿತವು" ಎಂದು ಉಪದೇಶಮಾಡಿದರೆ, ಅದು ಅವನಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗುವದು. ಮತ್ತು ಅವನು ನೌಕೆಯಿಂದಲೇ ನದಿಯನ್ನು ದಾಟಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಮೊದಲು ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಸಾಧನವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದೇ, ಯಾವದನ್ನು ಅವನು ಮಾಡಬಾರದೆಂದು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದನೋ ಅದನ್ನೇ ಮಾಡೆಂದು ಆಜ್ಞಾಪಿಸುವದೇ, ನಿಯಮವಿಧಿಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ನಿಯಮವಿಧಿಗೂ ಅಪೂರ್ವವಿಧಿಗೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೇನೆಂಬದಾದರೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅಪೂರ್ವವಿಧಿಯನ್ನು ಕೇಳುವ ಮೊದಲು ಯಾವ ಪಕ್ಷವೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ; ಎಲ್ಲವೂ ತೀರ ಅಪ್ರಾಪ್ತವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಯಮವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಕ್ಷವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದು, ಮತ್ತೊಂದು ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂಥಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ನಿಯಮವಿಧಿಯು. ನಿಯಮವಿಧಿಯ ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದು 'ವ್ರೀಹೀನ ವಹಂತಿ' ಎಂಬದು ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬತ್ತಗಳಿಂದ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ತೆಗೆಯುವದೇ ಸಾಧ್ಯಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕುಟ್ಟಿ ತೆಗೆಯಬಹುದು. ಅಥವಾ ಒಟ್ಟಿನಿಂದ ಉಗುರುಗಳಿಂದ ಸುಲಿದು ತೆಗೆಯಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಕುಟ್ಟುವದು ಮತ್ತು ನಖವಿದಲನವೆಂದರೆ ಉಗುರುಗಳಿಂದ ಸುಲಿಯುವದು, ಎಂಬ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳು ಶಕ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವನೊಬ್ಬನು ಸುಲಿಯುವ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದು. ಎಂದಮೇಲೆ ಕುಟ್ಟುವ ಪಕ್ಷವು ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ 'ವ್ರೀಹೀನ

ವಹಂತಿ' ಎಂಬ ಮೇಲಿನ ವೇದವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಬತ್ತವನ್ನು ಕುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ, ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕುಟ್ಟುವ ಪಕ್ಷವನ್ನು ವೇದವು ಇಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥನೆಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯವು ನಿಯಮವಿಧಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು.

ಇನ್ನು ಪರಿಸಂಖ್ಯೆಯ ವಿಚಾರ. "ತತ್ರ ಚಾನ್ಯತ್ರಚ ಪ್ರಾಪ್ತಾಪರಿಸಂಖ್ಯೇತಿ ಗೀಯತೇ" ಎಂದು ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹದ ೯೫ ನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ "ಉಭಯೋಶ್ಚ ಯುಗಪತ್ ಪ್ರಾಪ್ತಾ ಇತರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ ಪರೋವಿಧಿಃ ಪರಿಸಂಖ್ಯಾವಿಧಿಃ" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. 'ಪಂಚ ಪಂಚನಖಾ ಭಕ್ಷ್ಯಾಃ' ಎಂಬದು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯು. ಇದಕ್ಕೆ

पंच पंचनखा भक्ष्या धर्मतः परिकीर्तिताः ।
गोधा कूर्मः शशः खड्गी शल्यकश्चेति ते स्मृताः ॥ देवलस्मृतिः
पंच पंचनखा भक्ष्या ब्रह्मक्षत्रेण राघव ।
शशकः शल्यको गोधा खड्गी कूर्मोऽथ पंचमः ॥ रामायणम्
भक्ष्याः पंचनखा सेधा गोधा कच्छपशल्लकाः ॥ याज्ञवल्क्यस्मृतिः
श्वाविधं शल्लकं गोधां खड्गकूर्मशशांस्तथा ।
भक्ष्यान्पंचनखेष्वाहुः ॥ मनुस्मृतिः

ಇವೇ ಆಧಾರವಚನಗಳು. ಮಾಂಸಾಹಾರಮಾಡುವ ಜನರು ಯಾವ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನು ತಿನ್ನಬೇಕೆಂಬ ವಿಚಾರವು ಹುಟ್ಟುವದು ಸಹಜವಿದೆ. ಸಕೃದ್ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನೂ ತಿನ್ನಬಹುದೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹುಟ್ಟುಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಏನಾದರೂ ನಿರ್ಬಂಧವನ್ನು ಹಾಕಬೇಕೆಂದು ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ವಚನಗಳನ್ನು ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ವಿಧಿವಾಕ್ಯವಂತೂ ಸರಿಯೇ. ಆದರೆ ಇದು ಅಪೂರ್ವವಿಧಿಯಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ತೀರ ಅಪ್ರಾಪ್ತವಲ್ಲ. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಅದು ಹುಟ್ಟು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕಾರಣಾಂತರಗಳಿಂದ ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿ

ಕೊಡುವ ಅಪೂರ್ವವಿಧಿಯು ಇದಾಗಲಾರದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣವು ನಿಯಮವಿಧಿಯಾವದೂ ಆಗಲಾರದು. ನಿಯಮವಿಧಿಯ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣವು 'ಪಕ್ಷೇ ಅಪ್ರಾಪ್ತ'ವಾಗಿರಬೇಕು. ಹಸಿವೆಯನ್ನು ಹಿಂಗಿಸುವದೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣ, ಅಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣಗಳೆಂದು ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳುಂಟಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಈ ವಚನವಿದ್ದರೆ, ಅದು ಅಪ್ರಾಪ್ತಪಕ್ಷವಾದ ಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ನಿಯಮವಿಧಿಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣವು ಸರ್ವಾಂಶದಿಂದಲೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಾಪ್ತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ನಿಯಮವಿಧಿಯ ಮಾತೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೊರಡುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಪ್ರಾಪ್ತ ಪ್ರಾಪಕ ಲಕ್ಷಣವು ಇಲ್ಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಪರಿಸಂಖ್ಯಾವಿಧಿಯೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಉಭಯೋಶ್ಚ ಯುಗಪತ್ ಪ್ರಾಪ್ತೌ" ಎಂದರೆ ಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣ, ಅಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣಗಳೆಂಬ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳು ತಾವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನೇ ಕುಮಾರಿಲರು 'ತತ್ರ ಚಾನ್ಯತ್ರ ಚ ಪ್ರಾಪ್ತೌ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಕ್ಷುಧಾನಿವಾರಣೆಯೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕೆ ಇವೆರಡೂ ಸಾಧನಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಎರಡೂ ಒಮ್ಮೆಲೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದೇ ಪರಿಸಂಖ್ಯಾವಿಧಿಯ ಉದ್ದೇಶವು. 'ಇತರವ್ಯಾವೃತ್ತಿಪರೋ ವಿಧಿಃ ಪರಿಸಂಖ್ಯಾವಿಧಿಃ' ಎಂಬದರಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥವು ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿದೆ. 'ಇತರ'ವೆಂದರೆ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಕ್ಷವು. 'ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ' ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದು. ಪರಿಸಂಖ್ಯಾಶಬ್ದದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯಾದರೂ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಪರೇರ್ವರ್ಜನೇ' (ಪಾಣಿನಿಯ ಅಷ್ಟಾಧ್ಯಾಯೀ ೮. ೧. ೫) ಎಂದರೆ 'ಪರಿ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವರ್ಜನವೆಂದು ಅರ್ಥವು. 'ಸಂಖ್ಯಾ' ಎಂದರೆ ಬುದ್ಧಿ—ಪರಿಸಂಖ್ಯೆಯೆಂದರೆ ವರ್ಜನಬುದ್ಧಿ. ಎಂದರೆ ಒಮ್ಮೆಲೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ವರ್ಜಿಸುವದೇ

ಪರಿಸಂಖ್ಯಾವಿಧಿಯ ಲಕ್ಷಣವು. ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯೊಳಗೆ 'ಪಂಚ ಪಂಚನಖಾ ಭಕ್ಷ್ಯಾಃ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುವದು ಮುಖ್ಯ ಹೇತುವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣಮಾಡಬಾರದೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ಈ ವಿಧಿಯ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವು. ಆದುದರಿಂದ ಮೇಲಿನ ಸ್ಮೃತಿವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಪಂಚನಖಭಕ್ಷಣ ನಿವೃತ್ತಿಯೇ ಮುಖ್ಯ ಅರ್ಥವು. ಎಂದರೆ ಹುಟ್ಟುಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನೂ ತಿನ್ನಬೇಕೆನ್ನುವವನಿಗೆ ಸ್ಮೃತಿಗಳು "ತಪ್ಪು, ಹಾಗೆ ಮಾಡಬೇಡ. ಐದು ಉಗುರುಗಳಿಲ್ಲದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನು ನೀನು ತಿನ್ನದಾಗದು. ಐದು ಉಗುರುಗಳಿದ್ದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಹ ಮೊಲ, ಆವೆ, ಉಡ, ಖಡ್ಗಮುತ್ತು ಶಲ್ಯಕಗಳೆಂಬ ಐದೇ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮಾಂಸವು ಮಾತ್ರ ಭಕ್ಷ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಐವ್ವದು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಉಳಿದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನು ನೀನು ತಿನ್ನಬಾರದು" ಎಂದು ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತವೆ. (ಹೆಚ್ಚಿನ ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ಪ್ರೊ. ಪರಾಂಜಪೆಯವರು ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿರುವ **ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹದೊಳಗೆ** ೨೫೩-೨೬೪ ಪುಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.)

ಇಷ್ಟು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯದ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳುವ. 'ಆತ್ಮನೆಂದೇ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು', "ಆತ್ಮನನ್ನೇ ನೋಡತಕ್ಕದ್ದು, ಅವನನ್ನೇ ಕುರಿತು ಶ್ರವಣ, ಮನನ, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು" ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವರ್ಗಾಪೇಕ್ಷಿಯಾದವನು ಹೇಗೆ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಮೋಕ್ಷಾಪೇಕ್ಷಿಯಾದವನು ಆತ್ಮೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಮೋಕ್ಷದಾಯಕವಾದ ಆತ್ಮೋಪಾಸನೆಯಂತೂ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗದಿರುವ ಮಾತು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಥವಾ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಆತ್ಮೋಪಾಸನೆಗೆ ಮೋಕ್ಷವೇ ಫಲವೆಂಬುವ ಮಾತು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಲಾರದು. ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಕಾರಣಾಂತರಗಳಿಂದ ಇದು ನಮಗೆ ಅಪ್ರಾಪ್ತವು. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಅಪ್ರಾಪ್ತಪ್ರಾಪಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಪೂರ್ವ ವಿಧಿಯೇ ಸರಿ, ಎಂದು ಉಪಾಸನಾವಾದಿಯ ಅಂಬೋಣ.

ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ– (೧) ವೇದಾಂತ ಅಥವಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನೇ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಿಗೆ ಈ ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣವು. ಇದನ್ನು ಉಪಕ್ರಮಾದಿ ಷಟ್‌ಲಿಂಗಗಳಿಗನುಸಾರ ವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಡ ಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವಂತೂ ಅಪುರುಷತಂತ್ರವು, ಎಂದರೆ ಪುರುಷಾಧೀನ ವಲ್ಲದ ಮಾತು. ಕರ್ಮವೆಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯಾಧೀನವು. ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮವಾಗಲರಿಯದು. (೨) ಒಂದುವೇಳೆ ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ವಿಧಿಯನ್ನೇ ಹೇಳುವವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ, ಅದು ಅಪೂರ್ವವಿಧಿಯಂತೂ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಬಹಳವಾದರೆ ನಿಯಮವಿಧಿ ಯಾಗಲಿ ಪರಿಸಂಖ್ಯಾವಿಧಿಯಾಗಲಿ ಆಗಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಮುಕ್ತಿಯು ಸಾಧ್ಯವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ, ಮತ್ತು ಅನಾತ್ಮಜ್ಞಾನ ಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಸಾಧನಗಳೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅನಾತ್ಮದ ಕಡೆಗೇ ಇರುವದರಿಂದ, ಅವನು ಅನಾತ್ಮದರ್ಶನವನ್ನೇ ತನ್ನ ಗುರಿಯನ್ನಾಗಿ ಇಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳುವನು. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಕಡೆಗೆ ಅವನು ಹಣಿಕಿ ಸಹ ಹಾಕುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನವು ಪಕ್ಷೇ ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾದಂತಾಯಿತು. ಇಂತಹ ಮನುಷ್ಯನನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಮೇಲಿನ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು 'ಆತ್ಮದರ್ಶನವನ್ನೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು' ಎಂದು ಹೇಳುವವು. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಯಮವಿಧಿಯೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಅಥವಾ ಆತ್ಮದರ್ಶನವು ಸರಿಯಾದುದೋ, ಅನಾತ್ಮದರ್ಶನವು ಸರಿಯಾದುದೋ—ಎಂದು ದಡ್ಡ ನಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಗೋಳಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅಂಥವನನ್ನು ಕುರಿತು ವೇದ ವಾಕ್ಯಗಳು—ಅನಾತ್ಮದರ್ಶನವು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ; ಅದನ್ನು ನೀನು ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಬೇಕು—ಎಂದು ಹೇಳುವವೆಂದೂ ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಅನಾತ್ಮದರ್ಶನಗಳೆಂಬ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತ ವಿದ್ದು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮದರ್ಶನವನ್ನು ವರ್ಜಪಡಿಸಿರುವದರಿಂದ, ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಸಂಖ್ಯಾವಿಧಿಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲಿಂದ

ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ (೧) ವಿಧಿಪರವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳೇ ಇಲ್ಲ; (೨) ಇದ್ದರೂ ಅವು ಅಪೂರ್ವ ವಿಧಿಯಲ್ಲ, ಎಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ (೧. ೧. ೪) ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬೇಕಾದವರು ಅಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮೇಲಿನಂತಹ ಉಪಾಸನಾ ವಾಕ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ— ಇವು ನಿಜವಾಗಿ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲ ವಿಧಿಚ್ಛಾಯೆಗಳು ಅಥವಾ ವಿಧಿಯ ಆಭಾಸಗಳು ಮಾತ್ರ. ಎಂದರೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿಧಿಯಂತೆ ಕಾಣತಕ್ಕಂತಹವು. ಹಾಗಾದರೆ ಇವುಗಳ ನಿಜವಾದ ಮರ್ಮವೇನು, ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಹುದು. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ವಿಷಯಗಳ ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿದವನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಆ ಕಡೆಯಿಂದ ತಿರುಗಿಸಿ ಆತ್ಮನ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳಿಸುವದು. ಸುಖದ ಆಸೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ವಿಷಯಗಳ ಬೆನ್ನುಹತ್ತುವನಷ್ಟೇ? ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸುಖವು ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ಹೀಗೆ ಶಾಶ್ವತ ಸುಖಾಪೇಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ತೊಳಲಾಡುತ್ತಿರುವವನಿಗೆ 'ಆತ್ಮನನ್ನು ನೋಡಬೇಕು' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹೊರಗೆ ಸುಖವು ಸಿಕ್ಕಲಾರದು, ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಒಳಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸಿ ನೋಡು, ಎಂದರೆ ನಿನಗೆ ಬೇಕಾದ ಶಾಶ್ವತಸುಖವು ಅಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಿಕ್ಕುವದು— ಎಂದು ಈ ವಾಕ್ಯೋಪದೇಶದ ಸಾರಾಂಶವೆಂದು ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಅನುವಾದವನ್ನೇ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಪುಟ ೫೧:— ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ

ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನೂ, ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನೂ ಇರುವನೆಂಬದನ್ನು ಫ್ರಾನ್ಸದೇಶದ ಡೇಕಾರ್ಟನೆಂಬ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕನು ಬಲು ಸುಂದರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ತತ್ತ್ವಜ್ಞನು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರೊಳಗೆ ಆಧುನಿಕ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಜನಕನೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಇವನ ಕಾಲವು ಕ್ರಿ. ಶ-

೧೫೯೬-೧೬೫೦ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವ ಈ ಮಾತನ್ನು ಈ ಫ್ರೆಂಚ ವಿಚಾರಕನು ಯಾವರೀತಿಯಿಂದ ತೋರಿಸಿರುವನೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವದು ಯುಕ್ತವಾಗದಿರದು.

ಇವನು ರೂಢವಾದ ಎಲ್ಲ ವಿಚಾರಸರಣಿಗಳನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಟೊಂಕಕಟ್ಟಿದನು. ಮತ್ತು ಯಾವ ಮಾತನ್ನೂ ಕೇವಲ ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ಕೈಯೂರಿ ನಂಬತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಹೊರಟನು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೊರಟು ಅವನು ಎಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟಿದನೆಂಬದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ.

ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಅನೇಕ ಬಾರೆ ಮೋಸಗೊಳಿಸುವದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದ ಮಾತು. ಆದುದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾದುದೆಲ್ಲವೂ ಕನಸಿನಂತೆ ತೀರ ಸುಳ್ಳೇ ಆಗಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಯಾವದನ್ನು ನಂಬಬೇಕು, ಯಾವದನ್ನು ನಂಬಬಾರದು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಹೇಳುವದು ಕಷ್ಟವೇ. ಆದರೂ ನಾವು ಹಿಂಜರಿಯುವದು ಯೋಗ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸುಳ್ಳೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತ ಹೋಗೋಣ. ನಕ್ಷತ್ರಗಳಿಂದೊಪ್ಪುವ ಆಕಾಶ, ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ನದಿ, ಪರ್ವತ, ಸರೋವರ, ಹೆಂಡಿರುಮಕ್ಕಳು, ಹೊಲಮನೆಗಳೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತ ಹೋಗೋಣ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದಲೇ ಆಗುವದು; ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಂತೂ ನಿರಪವಾದವಾಗಿ ನಂಬಲಿಕ್ಕೆ ಬರದಂತಹವು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ವಿಶ್ವವನ್ನೆಲ್ಲ ನುಂಗುವ ಈ ಸಂಶಯ ರಾಕ್ಷಸನ ಕೊನೆಯು ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಆಗುವದು ಶಕ್ಯವುಂಟೇ? ಹೌದು, ಶಕ್ಯವಿದೆ, ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಳ್ಳೇ ನಿರ್ಧಾರದಿಂದ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಳವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ಈ ಸಂದೇಹವು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಕೈಯೂರುವದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಾವದೆಂದರೆ– ಈ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಆಧಾರನಾದ, ಕರ್ತೃವಾದ ನಾನು ಮಾತ್ರ ಇರಲೇಬೇಕು. ವಿಶ್ವವೆಲ್ಲ ನಿಜವಾದುದಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಂದೇಹಪಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಸಂದೇಹಪಡುವ ನಾನು ಇದ್ದ ಹೊರತು

ಸಂದೇಹವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ಸಂದೇಹವು ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೆ, ಆ ಸಂದೇಹವು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಇರಲಾರದಾದುದರಿಂದ, ಅದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಆಗುತ್ತಿರಲೇಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ವಿಚಾರಕನ ಸ್ವಂತದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಮಾತ್ರ ಈ ಸಂದೇಹದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ನನಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಸೈತಾನನೊಬ್ಬನು ನನ್ನನ್ನು ನನ್ನ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮೋಸಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿದರೂ, ನಾನು ಇದ್ದ ಹೊರತು ಅವನು ನನ್ನನ್ನು ವಂಚಿಸಲಾರನಷ್ಟೇ! ನಾನು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವವರೆಗಂತೂ, ನಾನಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡುವದು ಅವನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದಲ್ಲವೇ? ಮೋಸಗೊಳ್ಳುವದೆಂದರೆ ತಪ್ಪು ವಿಚಾರಮಾಡುವದು. ಆದರೆ ಅದು ತಪ್ಪಿರಲಿ, ಅಥವಾ ನಿಜವಿರಲಿ, ಯಾವದಾದರೂ ಒಂದು ವಿಚಾರವಂತೂ ಇರಲೇಬೇಕು. ಮತ್ತು ಒಂದುವೇಳೆ ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವದೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಆ ಅಭಾವವನ್ನರಿಯಲಿಕ್ಕಾದರೂ ಯಾರೊಬ್ಬರು ಬೇಕಷ್ಟೇ? ನಾವು ವಿಚಾರಮಾಡುವದೆಲ್ಲ ತಪ್ಪೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆದರೆ ಆ ತಪ್ಪು ವಿಚಾರವೆಂಬ ಸಂಗತಿಯಾದರೂ ನಿಜವಾಗಿರಬೇಕಾಗುವದಲ್ಲವೇ? ಎಲ್ಲವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದರೂ, ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವವನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುವದು! ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಾದ, ಎಂದರೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲದಂತಾದರೂ, ಆ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯು, ಅಥವಾ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ, ನಿಃಸಂದೇಹವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರುವ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಆತ್ಮನ ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧಿಯೇ ಎಲ್ಲ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಆದಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ನಾನು ಸಂದೇಹಪಡುವೆನು, ಅಥವಾ ವಿಚಾರಮಾಡುವನೆಂಬ ಅನುಭೂತಿಯಿಂದ, ಸಂದೇಹಪಡುವ ಅಥವಾ ವಿಚಾರಮಾಡುವ ನಾನು ಇದ್ದೇ ಇರುವೆನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ತೀರ ವಿಶ್ವಸನೀಯವಾದ, 'ಸ್ವಚ್ಛ'ವಾದ, 'ಸ್ಪಷ್ಟ'ವಾದ, ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧವಾದ, ಮತ್ತು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಉಗಮಸ್ಥಾನವಾದ ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ದೇಹಕ್ಕಿಂತಲೂ ಚೈತನ್ಯವೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಮೀಪವೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ, ಆಗಿದೆ. ಕಿಂಬಹುನಾ, ಅದೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಚಾರಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹೊರಟ ಆಧುನಿಕ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಜನಕನು ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧನು, ಅವನಿಂದಲೇ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುವವು ಎಂಬ ಮಹತ್ತ್ವದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟಿದ್ದು ಯೋಗ್ಯವೇ ಸರಿ. ಇದರಿಂದ ದುರಾಗ್ರಹಗಳನ್ನೂ, ಮೊದಲೇ ಮಾಡಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಯೋಗ್ಯರೀತಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡುವವರಿಗೆ ಔಪನಿಷದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಹೊಳೆಯದಿರಲಾರವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಉಪದೇಶಗಳ ರಹಸ್ಯವಾದರೂ ಈ ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇವನೊಬ್ಬನನ್ನೇ ಮಾತ್ರ ನಾವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆಂದೂ, ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಅನುಭವಿಸುವೆವೆಂದೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಸಾರಿ ಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವವನಾಗಿರುವವನೇ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅರಿಯುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವವನೇ ಆತ್ಮನೆಂದೂ, ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನರಿಯುವಂತೆ ಅವನನ್ನರಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಲ್ಲೆಂದೂ, ಅವನು ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧನಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುವನೆಂದೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಜರ್ಮನಿಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ತತ್ತ್ವಜ್ಞನಾದ ಕಾಂಟನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆ, ಹೀಗೆ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಆತ್ಮನು ಏಕರೂಪನಾಗಿರುವನು, ಎಂತೆಯೇ ನೃಸಿಂಹೋತ್ತರತಾಪಿನ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನ ೯ನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ एष आत्मा......।चिद्रूप एवाविकारः। इत्युपलब्धः सर्वस्य सर्वत्र न ह्यस्ति द्वैतसिद्धिः आत्मैव सिद्धोऽद्वितीयो ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಚಿದ್ರೂಪನಾದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವನೆಂದೂ, ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅದೇಕೆ? ಅಜ್ಞೇಯವಾದಿಯೆಂದೂ, ಜಡವಾದಿಯೆಂದೂ, ನಾಸ್ತಿಕನೆಂದೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ಹರ್ಬರ್ಟ ಸ್ಪೆನ್ಸರನೂ ಸಹ ಈ ಮಾತನ್ನೊಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಸ್ಪೆನ್ಸರನು ಅಜ್ಞೇಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಸ್ತುವು ತ್ರಿಕಾಲಾಬಾಧಿತವೂ, ಅಮೃತವೂ, ಅವಿನಾಶಿಯೂ, ಅನಾದಿಯೂ, ಪೂರ್ಣವೂ, ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವೂ ಆಗಿದೆ. ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿಯಮಗಳಿಗೂ ಬೇಕಾದ ತಳಹದಿಯು ಇದೇ

ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಈ ತತ್ತ್ವವಿರಲೇಬೇಕೆಂಬುದು ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞತೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಮೂಲವೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಎಂದರೆ ಅದನ್ನೊಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ನಾವು ಹಚ್ಚಲಾರೆವೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವು. ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಈ ವಸ್ತುವು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅಗೋಚರವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಭಜನೆಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಅಂತಿಮವಾದ ಏಕತತ್ತ್ವವೆಂದರೆ ಈ ವಸ್ತುವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇದರ ಮೇಲೆಯೇ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮಂದಿರವೆಲ್ಲ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇರಲಿ. ಹೀಗೆ ಹರ್ಬರ್ಟ ಸ್ಪೆನ್ಸರನಾಗಲಿ, ಡೇಕಾರ್ಟನಾಗಲಿ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಈ ಮಹತ್ತ್ವದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮುಟ್ಟಿದರೂ, ಅವರು ಮುಂದೆ ಹೋಗದೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ್ದರಿಂದ, ಅವರಿಗೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಅಶಕ್ಯವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯಿತು.

ಅದ್ವೈತಮತ ಪ್ರಸ್ಥಾಪಕರಾದ ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರಾದರೂ ಡೇಕಾರ್ಟನ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನೇ ತತ್ತ್ವತಃ ಅನುಸರಿಸಿರುವರು. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ– ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ 'ನಾನು ಇದ್ದೇನೆಂ'ದೇ ಹೇಳುವನಲ್ಲದೆ 'ನಾನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಯಾವನೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಕಿಂಬಹುನಾ, ಆತ್ಮನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ಅಶಕ್ಯವು. ಆತ್ಮನಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದೆಂದರೆ 'ವದತೋ ವ್ಯಾಘಾತಃ' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಂತೆ ಒಂದೇ ಉಸಿರಿನಲ್ಲಿಯೇ 'ನಾನು ಇದ್ದೇನೆಂದೂ, ಇಲ್ಲವೆ'ಂದೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ನಾನು ಇಲ್ಲವೆಂ'ದು ಹೇಳುವವನಾದರೂ, ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಕಾಲಕ್ಕೇ ಇರಲೇಬೇಕಲ್ಲವೇ ? ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವವರಾರು ? ನಾನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆತ್ಮವು. ಹೀಗೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವೆಡೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಅವರ **ಸ್ವಾತ್ಮನಿರೂಪಣ**ವೆಂಬ ಚಿಕ್ಕಗ್ರಂಥದೊಳಗಿನ ಒಸೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ.

अस्ति स्वयमित्यस्मिन्नर्थे कस्यास्ति संशयः पुंसः ।
अत्रापि संशयश्चेत् यः संशयिता स एव भवसीत्वम् ॥

ಈ ಶ್ಲೋಕದೊಳಗಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೂ ಡೇಕಾರ್ಟನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೂ ವಿಶೇಷ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇಲ್ಲೆಂಬದು ಮೇಲೆಯೇ ಕಾಣುವಂತಿದೆ. "ತಾನು ಇದ್ದೇನೆಂಬ ಮಾತಿನ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವನಿಗೆ ಸಂಶಯವಿರಬಲ್ಲದು ? ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಶಯವುಂಟಾದರೆ, ಯಾವನು (ಆ ಬಗ್ಗೆ) ಸಂಶಯಪಡುವನೋ, ಅವನೇ ನೀನಾಗುವಿ" ಎಂಬದು ಆ ಶ್ಲೋಕದ ಸರಲಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಶಯ ಪಡುವವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆತ್ಮವೆಂಬದು ಕೊನೆಯ ಭಾಗದ ಆಶಯವು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಹೀಗೆ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನಾದರೂ ಅವನ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಯುವವರೇ ಹೆಚ್ಚು. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ರೂಪವನ್ನರಿತು ಕೊಂಡು, ಜಗದಾಧಾರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಐಕ್ಯವಿರುವದೆಂಬ ದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದು ಆ ಪೂಜ್ಯ ಆಚಾರ್ಯರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ.

ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಾದರೂ ನೈ. ಸಿ. ಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿಂದಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರನಾಗದೆ ಗೊತ್ತಾಗುವವನು ಎಂದರ್ಥ. ಪ್ರಮಾಣಗೋಚರವಾದ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಿರುವನೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರ, ಅವನ ಆಧಾರದಿಂದ ಉಳಿದು ದೆಲ್ಲ ಇರುವದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾವದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. (ನೈ. ಸಿ. ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ) ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವೂ, ನಿತ್ಯವೂ ಆದ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದ ಆಶ್ರಯದಿಂದಲೇ ಅಂತಃಕರಣ ವೃತ್ತಿಗಳು, ಮತ್ತು ಆ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗಳ ಆಶ್ರಯದಿಂದಲೇ ಕೊಡ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು, ಆ ವಸ್ತುಗಳು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. (ನೈ. ಸಿ. ೨. ೧೧೫.) ಆತ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಅವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (೧. ೮೯.) ಅವನು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೇ ಮೂಲವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅಪ್ರಮೇಯ

ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ ತಿರುಗಿ ಆ ಪ್ರಮಾಣಗಳೇ ಅವನನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸಲಾರವು. ಪ್ರಮಾತೃವಿದ್ದರಲ್ಲವೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಆಟವು? ಆ ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆತ್ಮನು. (೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೭ ಮತ್ತು ೫೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳು.) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಾದೊಡನೆ ಅವನೇ ಪ್ರಮಾತೃ, ಪ್ರಮಾಣ ಮೊದಲಾದ ರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. * ಅವನು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನಾಗಿಯೇ, ತನ್ನ ಮಹಿಮೆಯಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. (೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ—ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ವಿಶ್ವದೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಆತ್ಮವೆಂದೂ ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ ಎರಡೇ ಕೋಟಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅನಾತ್ಮವು ಇದೆಯೆಂದು ಅರಿತು ಹೇಳುವ ಚಿದ್ರೂಪ ಆತ್ಮನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅನಾತ್ಮವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.)

ಪುಟ ೫೨:— * ಮತ್ತು + ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

ಈ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸಿದ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯನ್ನೋದಿದರೆ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳು ಜೈಮಿನಿಕೃತವೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಬಡುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಂತೂ ಬಾದರಾಯಣಕೃತವೆಂದೇ ಎಲ್ಲ ಜನರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿದೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಜೈಮಿನಿಯು ಬೇರೆ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದನೆಂದೂ, ಅವು ಈಗ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗಿರುವವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು? ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೂ ಏನೂ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ನೈ. ಸಿ. ಯ ಮೇಲೆ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಟೀಕೆಗಳನ್ನು

---

* ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲಿನ (೨. ೩. ೭) ರತ್ನಪ್ರಭಾ ಎಂಬ ಟೀಕೆಯೊಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕವು ಮಹತ್ತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ.

प्रमाताच प्रमाणचं प्रमेयं प्रमितिस्तथा ।
यस्य प्रसादात् सिध्यंति तत्सिद्धौ किमपेक्षते ॥

ನೋಡಿದರೂ, ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳು ಬಾದರಾಯಣಕೃತವೆಂದೇ ತಿಳಿಯು ತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲಿಂದಲೂ, ಅವರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಪದ್ಮಪಾದರ ಗ್ರಂಥವಾದ ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯ (ಪುಟ ೩೩) ಮೇಲಿಂದಲೂ, ಬಾದರಾಯಣರೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಬರೆ ದವರೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ಈ ತೊಡಕನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಗೆಹರಿಸಬೇಕು ?

ಡಾ. ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ನರು ತಮ್ಮ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸದ ೨ನೆಯ ಸಂಪುಟದ ೪೩೪ನೆಯ ಪುಟದ ಮೇಲೆ "ಜೈಮಿನಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಕರ್ತನೇ ?" ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೆತ್ತಿ ಇದರ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ವೃತ್ತಿಕಾರರನ್ನನುಸರಿಸುವ ಶ್ರೀರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಗ್ರಂಥದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹು ದೆಂದೂ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ತಿಳಿದಲ್ಲಿ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯ ಸರಲಾರ್ಥವು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳೆರಡನ್ನೂ ಜೈಮಿನಿ ಯವರೇ ಬರೆದಿರುವರೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಗುರುಗಳಾದ ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಎರಡೂ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳು ಒಂದೇ ಗ್ರಂಥದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಪೂರ್ವಮೀ ಮಾಂಸೆಯ ವಿಷಯ, ಉದ್ದೇಶ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಬೇರೆ; ಉತ್ತರಮೀಮಾಂ ಸೆಯ ವಿಷಯ, ಉದ್ದೇಶ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಬೇರೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುವದಿಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಇದರ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ಧರ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ

ಮೀಮಾಂಸಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ, ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ, ಭಿನ್ನಕರ್ತೃಕ ಗಳಾಗಿಯೂ ಇದ್ದರೂ, ಅವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರದೆ ಪೂರಕ ಗಳೇ ಆಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಎರಡೂ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳಿಗೆ ವೇದವೇ ಪ್ರಮಾಣವು; ಮತ್ತು ಅದೇ ವಿಷಯವು. ಎರಡೂ ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆಂದೇ ಹೊರಟಿವೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ವೇದದ ಕರ್ಮಕಾಂಡವು ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಜೈಮಿನಿಯ ಕರ್ಮ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೆಂದ ರೇನು; ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕು, ಅದರಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಫಲವೇನು ಎಂಬವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಮತ್ತು ನಾವು ಇಹ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕುವ ಪರಲೋಕ ವನ್ನು ಅದು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣುಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತದೆ. ಆದರಿಂದ ಸಿಕ್ಕಬಹುದಾದ ಸ್ವರ್ಗಸುಖವೂ ಕೂಡ ಕ್ಷಣಿಕವೇ, ಆದರೆ ವೇದಾಂತದ ಮಾತು ಹಾಗಲ್ಲ. ಅದು ನಮಗೆ ಸತ್ಯದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವು ಅಭ್ಯುದಯವೆಂದರೆ ಐಹಿಕ ಅಥವಾ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಸುಖವಲ್ಲ. ನಿಃಶ್ರೇಯಸ, ಮೋಕ್ಷ ಅಥವಾ ಸಂಸಾರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನು ದೊರಕಿಸ ಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಧ್ಯೇಯವು. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಆಗುವದಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮದಿಂದಲ್ಲ. (ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಪ್ರೊ. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣ ನ್ನರ ಪುಸ್ತಕದ ೪೨೩–೪೭೪ ಪುಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಕೂಡಿ ಇಡೀ ವೇದದೊಳಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ವಿಮರ್ಶಿಸುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ತಿಳಿದರೆ ನಾವು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಗಳೆರಡೂ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಎಂತೆಯೇ ಕರ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಜೈಮಿನಿಮಹರ್ಷಿಗಳೂ, ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಬಾದರಾಯಣರೂ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕರ್ಮವೊಂದೇ ವೇದದ ವಿಷಯವೆಂಬದು ನಿಜ

ವಿದ್ದರೆ, ಬಾದರಾಯಣರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ ಕಾರಣವಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ತಿರುಳು. ಈ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಪ್ರೊ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರು ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರ **ವಿವರಣ ಪ್ರಮೇಯ ಸಂಗ್ರಹ** ದಿಂದ (ಪುಟ ೨೬೦) ಕೆಳಗಿನ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ:— **यदि जैमिनीयसूत्रं सिद्धार्थे शब्दसामर्थ्याभावपरं कल्प्येत तदानीं अखण्डैकरसे** **ब्रह्मणि वेदान्तसमन्वप्रतिपादकानि बादरायणसूत्राणि विरुध्येरन्।** ಇದರ ಅರ್ಥ ವಾದರೂ ಮೇಲಿನಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಜೈಮಿನೀಯ ಸೂತ್ರಗಳ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವು ವೇದವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಪರವೆಂದೇ ಹೇಳುವದಿರುವದೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರತಿಪಾದಕಗಳಾದ ಬಾದರಾಯಣ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಇದರಿಂದ ಬಾಧೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಭ್ಯುದಯದ ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿದವರಿಗೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡವೂ ನಿಃಶ್ರೇಯಸವು ಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗೆ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳೂ ಹೇಳಿರುವರೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ವಿಹಿತವು.

ಪುಟ ೫೫:— ಆರು ಭಾವವಿಕಾರಗಳು

ಈ ಆರು ವಿಕಾರಗಳು ಯಾವವೆಂಬದನ್ನು ಯಾಸ್ಕರು ತಮ್ಮ ನಿರುಕ್ತ ದಲ್ಲಿ (೧. ೨. ೮) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆಂದು ಪ್ರೊ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ, ಇರುವಿಕೆ, ಪರಿಣಾಮ, ಅಪಕ್ಷಯ, ವೃದ್ಧಿ, ಮತ್ತು ನಾಶ— ಇವೇ ಆರು ವಿಕಾರಗಳು. ಭಾವವೆಂದರೆ ವಸ್ತು ಎಂದರ್ಥ. ಇವು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಆಗುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. 'ಹುಟ್ಟು' ವಸ್ತುವಿನ ಮೊದಲನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಇರುವಿಕೆ'ಯು ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಇರುವಿಕೆಯುಂಟೆಂದು ತಿಳಿಸುವದು. ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಗಳು. 'ವೃದ್ಧಿ' ಶಬ್ದವು ತನ್ನ ಅಂಗಗಳು ಕೂಡಿ ಕೊಂಡು ರಾಶಿಯಾಗುವವೆಂಬದನ್ನು, ಅಥವಾ ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದು ಸೇರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ರಾಶಿಯಾಗುವದನ್ನು ಹೇಳುವದು. 'ಅಪಕ್ಷಯ'ವು ವೃದ್ಧಿಯ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಅವಯವಗಳು ಕಡಿಮೆಯಾಗುವದರಿಂದ, ಅಥವಾ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದು ಸೇರಿದ್ದ ವಸ್ತುಗಳು ಹೋಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ ಅಪಕ್ಷಯ

ಅಥವಾ ಸೊರಗುವಿಕೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. 'ನಾಶ'ವು ಕೊನೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಕಾರಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಿಕಾರಗಳೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. *

ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

ಪುಟ ೫೮:— ಆತ್ಮನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರನಲ್ಲ.

ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ, ಮೂಗು, ತೊಗಲು ಮತ್ತು ನಾಲಿಗೆಗಳೇ ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು. ಅವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಬೆಂಕಿ, ಆಕಾಶ, ನೆಲ, ಗಾಳಿ ಮತ್ತು ನೀರೆಂಬ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತವೆಂದು ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತವದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆಂದರೆ ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷಗಳೆಂದು ಅರ್ಥವು. ಇವು ಮಹಾಭೂತಗಳ ಅಪಂಚೀಕೃತ ರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು, ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಶಬ್ದವೆಂಬ ಒಂದೇ ಗುಣವಿರುತ್ತದೆ ಗಾಳಿಗೆ ಆಕಾಶದ ಗುಣವಲ್ಲದೆ ಸ್ಪರ್ಶವೆಂಬ ಗುಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಬೆಂಕಿಗೆ ರೂಪವೆಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣವಲ್ಲದೆ, ಗಾಳಿ ಮತ್ತು ಆಕಾಶಗಳ ಗುಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನೀರಿಗೆ ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳಲ್ಲದೆ ರಸವೆಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಗುಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನೆಲಕ್ಕೆ ಈ ನಾಲ್ಕು ಗುಣಗಳಲ್ಲದೆ ಗಂಧವೆಂಬ ಐದನೆಯ ಗುಣವೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಒಂದೊಂದು ಮಹಾಭೂತಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದೇ ಗುಣವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಥವಾ ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆಕಾಶ, ಗಾಳಿ, ಬೆಂಕಿ, ನೀರು ಮತ್ತು ನೆಲಗಳಿಗೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಮತ್ತು ಗಂಧಗಳೇ ವಿಶಿಷ್ಟ

---

* ವೈ. ಸುಬ್ಬರಾಯರು ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಕನ್ನಡ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದ ೧ನೆಯ ಸಂಪುಟದೊಳಗೆ ೧ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದ ೫೯–೬೦ ನೆಯ ಪುಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಧರ್ಮಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವೇನೆಂದರೆ: ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯವು, ತಾನು ಯಾವ ಮಹಾಭೂತದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದೋ ಆದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮವನ್ನಷ್ಟೇ ಗ್ರಹಣಮಾಡಬಲ್ಲದಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕಣ್ಣು ರೂಪವನ್ನಷ್ಟೇ ನೋಡಬಲ್ಲದು; ಕಿವಿಯು ಶಬ್ದವನ್ನಷ್ಟೇ ತಿಳಿಯಬಲ್ಲದು; ಮೂಗು ಗಂಧವನ್ನಷ್ಟೇ ಅರಿಯಬಲ್ಲದು; ನಾಲಿಗೆಯು ರಸವನ್ನಷ್ಟೇ ಅನುಭವಿಸಬಲ್ಲದು. ಮತ್ತು ತೊಗಲು ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನಷ್ಟೇ ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲದು. ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯವು ಒಂದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ತರದ ವಿಷಯಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯವೂ ತನಗೆ ಉಚಿತವಾಗದಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲಾರದು. ಉದಾ: ಕಣ್ಣಿಗೆ ರಸವು ಗೋಚರವಾಗಲಾರದು. (ನ್ಯಾ. ಸಿ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೧೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ನೋಡಿರಿ.) ಅಥವಾ ಮೂಗಿಗೆ ಶಬ್ದವು ತಿಳಿಯಲಾರದು.

ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವ ಜ್ಞಾನವು ಭೌತಿಕವೆಂದರೆ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೇ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವಂತಹದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕವಲ್ಲದ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಆಗಲಾರದು. ಆದರೆ ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ " ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಕಾಶವು, ಆಕಾಶದಿಂದ ವಾಯುವು, ವಾಯುವಿನಿಂದ ಬೆಂಕಿಯು, ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ನೀರು, ನೀರಿನಿಂದ ನೆಲವು, ನೆಲದಿಂದ ವನಸ್ಪತಿಗಳು, ವನಸ್ಪತಿಗಳಿಂದ ಅನ್ನವು, ಅನ್ನದಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳು " ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದಂತೆ, ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುವವು. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಆತ್ಮನಂತೂ ಭೌತಿಕನಲ್ಲವೆಂಬದು ತೀರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದಂತಾಯಿತು. ಎಂತೆಯೇ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ ಮತ್ತು ಗಂಧಗಳೆಂಬ ಐದು ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಭೌತಿಕವಾದ ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯವೂ ಅಭೌತಿಕನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರದೆಂಬದು ಯೋಗ್ಯವೇ ಸರಿ.

ಭೌತಿಕವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಭೌತಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ತಿಳಿಯಬಲ್ಲವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೊಡುವ ಆಧಾರರೂಪ ಅನುಮಾನ

ವೇನೆಂದರೆ:—ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಜಕವೆಂದರೆ ಪ್ರಕಾಶಕ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದರೆ ಪ್ರಕಾಶ್ಯವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಜಾತೀಯವಾಗಿರುವವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಉದಾ: ದೀಪವು ಪ್ರಕಾಶಕವು; ಅದರಿಂದ ಬೆಳಗಿಸಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಕಾಶ್ಯಗಳು, ಆದರೆ ದೀಪವು ತೈಜಸವೆಂಬುವದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ; ಅದರಂತೆಯೇ ಪ್ರಕಾಶ್ಯಗಳಾದರೂ ರೂಪವುಳ್ಳವುಗಳೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೈಜಸಗಳೇ ಸರಿ. ಅದರಂತೆಯೇ ಭೌತಿಕಗಳಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಅರಿಯಬಲ್ಲವಲ್ಲದೆ, ಅಭೌತಿಕನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅವು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಲಾರವು; ಈ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಕ್ಷೇಪಶಾರೀರಕದೊಳಗೆ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯–೧೦ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

सर्वं पराग्विषयमेव हि मानजातं
वेदावसानवचनानि तु वर्जयित्वा ।
यद्भौतिकं किमपि भौतिकगोचरं त
द्रूपप्रदीपकनिदर्शनतः प्रसिद्धम् ॥ ९ ॥
यद्व्यंजकं किमपि लौकिकमीक्षितं त
द्व्यंग्येन तुल्यमवलोकितमत्र जात्या ।
दीपः प्रकाशकतया विदितो हि लोके
रूपेण तैजसतया सदृशः प्रसिद्धः ॥ १० ॥

ಪ್ರಮಾಣವಿಷಯಕವಾದ ಉಳಿದ ಮಾತುಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಮುಂದಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದೆ.

ಪುಟ ೫೯:— ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ಸೋಪಾನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರದ ಸ್ಥಾನ *

ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬದು ವೇದಾಂತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಅಪರೋಕ್ಷ ಅಥವಾ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ದರ್ಶನವು. ಆದರೆ

---

* ನೈ. ಸಿ. ಯೊಳಗೆ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿಯುಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನಪರಂಪರೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದೊಳಗೆ ನೈ. ಸಿ. ಯ ಭಾಷಾಂತರದ ೩೦–೩೧ನೆಯ ಪುಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೇ ಮೂಲವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವನು ಎಲ್ಲ ವೇದೇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಅಗೋಚರನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಎಂತೆಯೇ ಅವನ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯ ಗಳಿಂದಲೇ, ಎಂಬದನ್ನು ಶ್ರೀಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಉದಾ: ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬, ೨೨, ೩೩, ೪೬, ೫೪, ೫೭, ೬೩, ೬೫ ಮೊದಲಾದ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.)

ಆತ್ಮನು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನಾಗಿಯೇ ಇದ್ದರೂ, ಅವನ ಜ್ಞಾನವಾಗ ದಿರುವದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸರಿ. ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ಆತ್ಮನ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವಾಗದಿರಲಿಕ್ಕೆ ಅವಿಚಾರವೇ ಕಾರಣವು. (ಪಂಚದಶೀ. ೯. ೩೧.) ಆದುದರಿಂದ ಆ ಅವಿಚಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದಹೊರತು ಗತ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ. ಎಂತೆಯೇ ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಯಾರಿಗೂ ಆಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಪಂಚದಶೀ. ೯.೩೦). ಮುಮುಕ್ಷು ವಿಗೆ ವಿಚಾರವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಾಧನವು. (ಪಂಚದಶೀ ೯. ೧೩೩.) ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದವರು ಮಾತ್ರ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು (ಪಂಚದಶೀ ೯. ೨೮ ಮತ್ತು ೧೩೧.) ಚಿತ್ತವು ವ್ಯಾಕುಲವಾಗಿದ್ದವರಿಗೂ ಧ್ಯಾನವೇ ಯೋಗ್ಯವು; ಆದರೆ ಯಾರ ಮನಸು ವ್ಯಾಕುಲವಾಗಿರುವ ದಿಲ್ಲವೋ ಅಂಥವರು ವಿಚಾರಕ್ಕೇ ಶರಣುಹೋಗುವದೊಳಿತು. (ಪಂಚದಶೀ ೯. ೧೩೨-೧೩೩.) ಆದುದರಿಂದ ಶಾಂತಚಿತ್ತರಾಗಿ ಒಂದೇಸವನೆ ಆತ್ಮ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತಹೋದರೆ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯಾಗದಿದ್ದರೂ, ಮುಂದಾದರೂ ಅದರಿಂದಲೇ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ವಾಗುವದು. ಪುನಃಪುನಃ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೂ, ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಕೂಡಲೇ ಏಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳಿರುವದೆಂಬದೇ ಕಾರಣವು. ವಿಷಯಾಸಕ್ತಿ, ದಡ್ಡತನ, ಕುತರ್ಕ, ವಿಪರೀತ ತಿಳಿವಳಿಕೆ, ದುರಾಗ್ರಹ, ಯೋಗ್ಯರಾದ ಗುರು ಮೊದಲಾದವರು ಸಿಕ್ಕದಿರುವದು, ಇವೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳು. ಅವುಗಳ ನಾಶಕ್ಕಾಗಿ

ಮಾತ್ರ ವಿಚಾರವು ಆವಶ್ಯಕವಲ್ಲದೆ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನ ವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೪-೧೯ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಈ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳು ದೂರಾಗಬೇಕೆಂದೇ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಶ್ರವಣ ಮನನಗಳನ್ನು ಅವಶ್ಯ ವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಗಳೂ ನಿರಪವಾದವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ವಿವರಿಸುವವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಶ್ರವ ಣವು. ಅನುಮಾನರೂಪತರ್ಕದಿಂದಾದರೂ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವಾದದೊಳಗೆ ಏನೂ ವಿರೋಧಗಳಿಲ್ಲೆಂದು ಪುನಃಪುನಃ ವಿಚಾರಿಸಿ ನೋಡುವದೇ ಮನ ನವು. ಹೀಗೆ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವವರೆಗೂ ಮಾಡುತ್ತ ಹೋಗಬೇಕು. (ಪಂಚದಶೀ. ೬–೧೫).

ಆದರೆ ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ವಿಚಾರವೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಮತ್ತು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಮರ್ಥವಾದ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದೆಂಬದು ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕ ವೊಂದೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವದೆಂಬದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಅಂಬೋಣವು. ಆದು ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. (ನೈ. ಸಿ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಉಪ ನಿಷತ್ತುಗಳೊಳಗಿನ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಾ ಗುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು. ಆದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮೋಕ್ಷವಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗದಿರಲಿಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ದಡ್ಡತನ ಮೊದ ಲಾದವುಗಳು ಅಡ್ಡಬರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಂತಹ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿ ಗಾಗಿ, ಆ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗನುಕೂಲವಾದ ಅನುಮಾನರೂಪ ತರ್ಕ ವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಈ ಅನುಮಾನರೂಪ ತರ್ಕವು ಆ ಮಹಾ ವಾಕ್ಯಗಳೊಳಗಿನ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಆಯಾ ವಾಕ್ಯ ಗಳೊಳಗಿನ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗು

ತ್ತದೆ. ಈ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳು * ಆವಶ್ಯಕಗಳು. (ನೈ. ಸಿ. ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮–೧೦ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ, ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.) ವೇದಾಂತದೊಳಗಿನ ಅವಾಂತರ ವಾಕ್ಯಗಳು ಎಚ್ಚರ, ಸ್ವಪ್ನ, ಮತ್ತು ಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ವಿಚಾರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಈ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ, ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನಾತ್ಮದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವವು. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ (ನೈ. ಸಿ. ೨-೯೬), ದೇಹದಿಂದ ಮೊದಲು ಮಾಡಿ ಬುದ್ಧಿಯ ವರೆಗಿನದೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಷ್ಟೇ ಅನುಮಾನದ ಕೆಲಸವು. (ನೈ. ಸಿ. ೩–೫೪) ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕೆಲಸವನ್ನೇನೂ ಅನುಮಾನವು ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೆಂದರೆ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳೇ ಸರಿ. ಈ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡ ಬರುತ್ತಿರುವ ತೊಂದರೆಗಳೆಲ್ಲ ನಾಶವಾದೊಡನೆಯೇ, ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರೆಯುವದು.

ಪುಟ ೬೨–೬೩:—ಪ್ರಮಾಣವಿಚಾರ

ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ **ಮಾ=ಅಳತೆಮಾಡು**, ಎಂಬ ೨ನೆಯ ಗಣದ ಪರಸ್ಮೈಪದದ ಧಾತುವೇ ಮೂಲವು; ಅದರ ಮೇಲಿಂದ **ಮಾನ**ವೆಂದರೆ ಅಳತೆಮಾಡುವ ಸಾಧನವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಅಥವಾ ಚನ್ನಾಗಿ ಅಳೆಯುವ ಸಾಧನವೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಳತೆಮಾಡುವದೆಂದರೆ, ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಸರಿ. ಸಾರಾಂಶ— ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವ ಸಾಧನವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಪ್ರಮಾ ಅಥವಾ ಪ್ರಮಿತಿ, ಪ್ರಮಾತೃ, ಪ್ರಮೇಯ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು.

---

* ಇವುಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದೆ

ಹೀಗೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಸಾಧನಗಳೆಷ್ಟು, ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಹಿಂದೂದರ್ಶನಕಾರರಲ್ಲಿ ಐಕಮತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸವಿಸ್ತರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡುವದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸ್ಥೂಲ ಮಾನದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳ ಸಮಾಚಾರವನ್ನಿಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೊಪ್ಪುವ ಬೇರೆಬೇರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗಳನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿಸ್ತೋತ್ರವಾರ್ತಿಕ ಅಥವಾ ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸವೆಂಬ ಚಿಕ್ಕ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬಲು ಸರಲವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.

> ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಮೇಕಂಚಾರ್ವಾಕಾಃ ಕಣಾದಸುಗತೌಪುನಃ ।
> ಅನುಮಾನಂಚ ತಚ್ಚಾಪಿ ಸಾಂಖ್ಯಾಃ ಶಬ್ದಂಚತೇ ಅಪಿ ॥ ೧೭ ॥
> ನ್ಯಾಯೈಕ ದೇಶಿನೋಽಪ್ಯೇವಮುಪಮಾನಂಚ ಕೇಚನ ।
> ಅರ್ಥಾಪತ್ತ್ಯಾ ಸಹೈತಾನಿ ಚತ್ವಾರ್ಯಾಹ ಪ್ರಭಾಕರಃ ॥ ೧೮ ॥
> ಅಭಾವಷಷ್ಠಾನ್ಯೇತಾನಿ ಭಾಟ್ಟಾ ವೇದಾಂತಿನಸ್ತಥಾ ।
> ಸಂಭವೈತಿಹ್ಯಯುಕ್ತಾನಿ ತಾನಿ ಪೌರಾಣಿಕಾ ಜಗುಃ ॥ ೧೯ ॥

(೨ನೆಯ ಉಲ್ಲಾಸ)

ಇವುಗಳ ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಶಬ್ದ, ಉಪಮಾನ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ, ಅಭಾವ, ಸಂಭವ ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳೆಂದು ಎಂಟು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕರಿಗೆ ಮೊದಲಿನದೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವು ಸಮ್ಮತವು. ಬೌದ್ಧವೈಶೇಷಿಕರಿಗೆ ಮೊದಲಿನವೆರಡು, ಸಾಂಖ್ಯ, ಮತ್ತು ಕೆಲವು ನೈಯಾಯಿಕರಿಗೆ ಮೊದಲಿನ ಮೂರು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ನೈಯಾಯಿಕರಿಗೆ ಮೊದಲಿನ ನಾಲ್ಕು, ಪ್ರಾಭಾಕರಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೆ ಮೊದಲಿನ ಐದು, ಭಾಟ್ಟಮೀಮಾಂಸಕ ಹಾಗೂ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಮೊದಲಿನ ಆರು, ಮತ್ತು ಪೌರಾಣಿಕರಿಗೆ ಇವೆಂಟೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸಮ್ಮತವಾಗಿವೆ.

ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆಯಾದರೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಿಗಳ ಮತವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೀಗೆ

ಮಾಡಬಹುದು; (೧) ವಿಷಯುಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಪಂಚ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳೇ **ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ** ಪ್ರಮಾಣವು. (೨) ಹೊಗೆಯಿಂದ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಊಹಿಸುವಂತೆ, ಲಕ್ಷಣ ಅಥವಾ ಗುರುತುಗಳಿಂದ ಊಹಿಸಿ ಜ್ಞಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದುದು **ಅನುಮಾನವು.** (೩) ಹೋಲಿಕೆಯ ಮೇಲಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವದು **ಉಪಮಾನವು.** (೪) "ಪುಷ್ಟನಾದ ದೇವದತ್ತನು ಹಗಲು ಊಟಮಾಡುವದಿಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ಅವನು ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಾದರೂ ಉಣ್ಣುತ್ತಿರಲಿಕ್ಕೆಬೇಕು; ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅವನು ಹೀಗೆ ಪುಷ್ಟನಾಗಿರುವದು ಶಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂ"ದು ತಿಳಿಯುವದು **ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯು.** ಇಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಹೊಂದಬೇಕೆಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವೆವು. ಹೀಗೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಸಾಧನವೇ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಪ್ರಮಾಣವು. (೫) ಕಾಣಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಕಾಣಿಸಲಿಲ್ಲೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದು **ಅನುಪಲಬ್ಧಿ** ಅಥವಾ **ಅಭಾವವು.** ಉದಾ:- "ಈ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಜು ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಕಾಣಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು; ಆದರೆ ಅದು ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂದಮೇಲೆ, ಅದು ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂ"ಬ ಜ್ಞಾನವು ಸಮಗಾಗುವದು ಅಭಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ (೬) ಬಲ್ಲವರ ಹೇಳಿಕೆ ಅಥವಾ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣವು. ಈ ಆರೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಭಾಟ್ಟರಿಗೂ ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಿವೆ.

ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಮಾತೃ, ಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮೇಯ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಅವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗೇ ಸರಿ, ಎಂಬದನ್ನು ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ತಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಲು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ದೇಹದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಇಡದಾತನು ಪ್ರಮಾತೃವಾಗಲಾರನು. ಪ್ರಮಾತೃವೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಪಯೋಗಿಸಿ ಅವುಗಳ ಬಲದಿಂದ ಪ್ರಮೇಯುಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವವನು, ಇನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ವ್ಯವಹಾರವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಆಧಾರದಮೇಲೆಯೇ ವೇದೇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲ ನಿಂತಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ಆಧಾರವಾದ ದೇಹವಿಲ್ಲದೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕೆಲಸಮಾಡಲಾರವು. ಮತ್ತು ದೇಹವನ್ನು 'ತಾನು' ಎಂದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಹೊರತು ಯಾವನೂ ಆ ದೇಹದಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲಾರನು. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾತೃ ಪ್ರಮಾಣ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆಲ್ಲ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮೂಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬದು ಅವರ ಭಾಷ್ಯದ ತಿರುಳು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಆರಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಒಂದೊಂದೇ ತರದ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಾಗಲಾರದೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಯಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ, ಆಯಾ ತರದಿಂದ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಾಗಲಾರದೆಂದು ಅರ್ಥವು. ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವುಂಟು. ಕಿಂಬಹುನಾ, ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಎರಡನೆಯ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯದಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ, ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವಂತೆ, ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ತರದ ಸಂಶಯವುಳಿಯದಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಸಾಧನವೇ ಸರಿ. (ನೈ. ಸಿ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಹೀಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ತನಗುಚಿತವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ, ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಸಹಾಯವನ್ನೇ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೀಗದು ಸಹಾಯವನ್ನೇ ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದುದಾದರೆ, ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೇ ಅಯೋಗ್ಯವಾಗುವದು. (ನೈ. ಸಿ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ನೋಡಿರಿ.) ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಒಂದು ಜ್ಞಾನಸಾಧನವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅದನ್ನು ಪುನಃ ಪುನಃ ಹೇಳಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೂ ಸಹ ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ನೈ. ಸಿ. ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ನೋಡಿರಿ.) ಮತ್ತು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅದಕ್ಕುಚಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಪುನಃ ಪುನಃ ಉಪಯೋಗಿಸುವ

ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಆಯಾ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ಆಗಲಿಕ್ಕೇಬೇಕು. ಇದನ್ನೇ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ನೈ. ಸಿ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ "ಮತ್ತು ಬರೇ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ವಸ್ತುಗಳ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರದು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಒಂದೊಂದೇ ತರದ ವಿಷಯಜ್ಞಾನ ವಾಗುವದೆಂಬದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಎಂತೆಯೇ ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಾಗುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. (ನೈ. ಸಿ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ನೋಡಿರಿ.)

ಆತ್ಮನು ವೇದೇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರನಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮರ್ಮವೇನೆಂಬದನ್ನಷ್ಟು ಈಗ ನೋಡುವ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲ ಹೊರಗಿನ, ಎಂದರೆ ನಮ್ಮಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಣ ಮಾಡಬಲ್ಲವು. (ನೈ. ಸಿ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪೫ ಮತ್ತು ೫೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ದೃಶ್ಯವೆಂದರೆ ಜಡವಾಗಿಯೂ, ದೇಶ ಕಾಲಾದಿಗಳಿಂದ ಮರ್ಯಾದಿತವಾಗಿಯೂ, ಹೊರಗಿನವಾಗಿಯೂ, ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುವದು. (ನೈ. ಸಿ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.) ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲ ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ಇಚ್ಛಾಪೂರ್ತಿಗಾಗಿಯೇ ಹೊರಟವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯಜ್ಯೋತಿಃಸ್ವರೂಪನೂ, ಎಲ್ಲ ಮರ್ಯಾದೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ವನೂ, ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನೂ, ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿಲ್ಲದವನೂ, ಅಪ ರೋಕ್ಷನೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸ್ವರೂಪನೂ, ಸ್ವಾರ್ಥನೆಂದರೆ ತನಗಾ ಗಿಯೇ ತಾನಿರತಕ್ಕವನೂ, ಅಪ್ರಮೇಯನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. (ನೈ. ಸಿ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪೭ ಮತ್ತು ೪೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಭೌತಿಕವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವು ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಅರಿಯಬಲ್ಲ

ದೆಂದೂ, ಅಭೌತಿಕನಾದ ಆತ್ಮ ನನ್ನದು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಲಾರದೆಂದೂ ಈ ಮೊದಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಇನ್ನು, ಅನುಮಾನ ಮೊದಲಾದ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವವೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನು ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರನು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅನುಮಾನದಿಂದಾಗುವ ಎಂದಾದರೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವದೇ ಹೊರತು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. (ನೈ. ಸಿ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೧ ಮತ್ತು ೫೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಅದರಂತೆಯೇ ಉಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಗತಿಯು. ಎಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನು ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧನಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಅವನು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೇ ಮೂಲವಾದ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ ಚೈತನ್ಯರೂಪ ವಸ್ತುವಾಗಿರುವನೆಂದೂ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ನೈ. ಸಿ. ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ಮತ್ತು ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೭ ಮತ್ತು ೫೭ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ಆತ್ಮನನ್ನು ವೇದೇತರವಾದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ವೇದಾಂತ ಅಥವಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೇ ಶರಣು ಹೋಗತಕ್ಕದ್ದು.

ವೇದವಾದರೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವದೇತಕ್ಕೆ? ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗದಿರುವ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವದರಿಂದಲೇ ಸರಿ. (ಮೇಲೆ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಪಾರಲೌಕಿಕ ಸುಖದುಃಖಗಳು, ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿ–ಪರಿಹಾರಗಳ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವದರಿಂದಲೇ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬದನ್ನು ನಾವಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಮೇಲಿಂದ ಐಹಿಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ವೇದವು ಮಾಡಿಕೊಡುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಮಾತ್ರ ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಕೂಡದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗದ ಐಹಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಕೂಡ ವೇದವು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟರೆ, ಅಗದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವದು.

ಉದಾ: "ಗಂಡಸುಮಗನಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವವನು ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಟಿ ಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು" ಎಂದು ವೇದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಐಹಿಕ ಫಲವಿಷಯಕ ಜ್ಞಾನವು ಉಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಆಗಲಾರದಾದುದರಿಂದ, ಈ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣ ವಾಕ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಉಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವ ಮಾತನ್ನೇ ವೇದವು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟರೆ, ಅಲ್ಲಿ ವೇದವು **ಪ್ರಮಾಣ ವೆಂದು** ಆ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವದಿಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾಕ್ಯಗಳಾಗದೆ ಬರೀ ಅನುವಾದಕ ವಾಕ್ಯಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತನ್ನು ವೇದವು ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ತೆರನಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕಾಗುವದೇ ಹೊರತು, ಅದೇ ಎಂದೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು. "ನೂರಾರು ವೇದಗಳು ಬೆಂಕಿಯು ಶೀತವೆಂದಾಗಲಿ ಅಪ್ರಕಾಶವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಿದರೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರವು" (ಗೀತಾಭಾಷ್ಯ. ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ) ಎಂದು ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ನಿರ್ಭಿಡೆಯಿಂದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯದಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವೇದವು ಹೇಳಿಕೊಡುವದೆಂದೇ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ವೇದದ ಪೂರ್ವಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಕಾಂಡವೂ, ಉತ್ತರಭಾಗದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡವೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದೂ, ಅದು ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡಬಹುದು. (ನೈ. ಸಿ. ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ನೋಡಿರಿ.) ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ಈ ವೇದಭಾಗವು ಯಾಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ನೈ. ಸಿ. ಯ ೩ನೆಯ

ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೫–೩೮ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಹೊಸ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾದರೂ, ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹಚ್ಚುವದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಗೌಣವೇ ಆಗುವದೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ವೇದಾಂತಗಳು ಆತ್ಮನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವವೆಂದು ಹೇಳುವದು ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಜ್ಞಾನವೇನಾಗತಕ್ಕದ್ದಿದೆ? ಆದುದರಿಂದ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಡೆದೋಡಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನಷ್ಟೇ ವೇದಾಂತಗಳು ಮಾಡುವವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಹೆಚ್ಚು ಸರಿಯಾಗುವದು. (ನೈ. ಸಿ. ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೦೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ನೋಡಿರಿ.) ಅದೇನೇ ಇರಲಿ; ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದು, ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಆ ಕೆಲಸವನ್ನೇ ಅವು ಮಾಡುವದಿಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಮಾತ್ರ ತೀರ ಅಸಮಂಜಸವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಪುಟ ೬೪:— ಸ್ಥೂಲ ದೇಹನಿವಾರಣೆ

ಶ್ರೀಮತ್ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಸ್ಥೂಲದೇಹನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿಯೇ ಆದರೂ ಚನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಉಪಪತ್ತಿ ಅಥವಾ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಬಹುದು.

(೧) ಜಡದ್ರವ್ಯವಾದ ಅನ್ನದ ಕಾರ್ಯವಾದುದೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ದೇಹವಾದರೂ **ಅನ್ನದ ಕಾರ್ಯವೇ** ಆಗಿರುತ್ತದೆ. (ಶ್ಲೋಕ ೧೧) (೨) ದೇಹವು ಅನ್ನಕಾರ್ಯವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; **ಅನ್ನರೂಪವೇ** ಆಗಿದೆ. (ಶ್ಲೋಕ ೧೨) (೩) ದೇಹವು ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುವದು. (ಶ್ಲೋ. ೧೩) (೪) 'ನನ್ನದೆಂ'ದು ನಾನೆನ್ನುವ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುವವರು ಹಲವರಿದ್ದಾರೆ. ಎಂದರೆ **ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನರ ಅಧಿಪತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ** ದೇಹವು ನನ್ನೊಬ್ಬನದೇ ಆಗಲಾರದು

(ಶ್ಲೋ. ೧೪) (೫) ದೇಹವು ಅನ್ನಕಾರ್ಯವೆಂಬುವದು **ವೇದದೊಳಗಾದರೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.** (ಶ್ಲೋ. ೧೫) (೬) ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ದೇಹವೇ 'ನಾನೆಂ'ಬ ಅಭಿಮಾನವು **ಬಾಧಕ**ವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು **ಜ್ಞಾನಿಯ ಅನುಭವವು** ಆ ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ 'ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. (ಶ್ಲೋ. ೧೮.) (೭) ದೇಹವು **ದೃಶ್ಯ**ವಾಗಿದೆ; (೮) ಅದಕ್ಕೆ **ಉತ್ಪತ್ತಿ** ನಾಶಗಳುಂಟು; ಮತ್ತು (೯) ಅದು **ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ**ರುವದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. (ಶ್ಲೋ. ೧೯) (೧೦) ಅದು ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಹಗುರಾಗಿಯೂ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಜಡವಾಗಿಯೂ ತೋರುವದು. ಎಂದರೆ ಅದರಿಂದ **ವಿರುದ್ಧಕಾರ್ಯ**ಗಳಾಗುವವೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಒಂದೇ ಪ್ರಮೇಯದಿಂದ ವಿರುದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹೊರಟರೆ, ಆ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಸುಳ್ಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಈ ದೇಹವೂ ಸುಳ್ಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಶ್ಲೋ ೨೦) (೧೧) ದೇಹವು 'ನಾನಲ್ಲ'ವೆಂಬದು ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಮಾತೇ. ಎಂದರೆ ಆ ಮಾತು **ಪ್ರಸಿದ್ಧವೇ** ಆಗಿದೆ. (ಶ್ಲೋಕ ೨೧.)

ಪುಟ ೬೮:— ಚಾರ್ವಾಕರು

"ಚಾರು: ಲೋಕಸಮ್ಮತೋ ವಾಕೋ ವಾಕ್ಯಂ ಯಸ್ಯ ಸಃ ಚಾರ್ವಾಕಃ" ಎಂದು ತಾರಾನಾಥರ ವಾಚಸ್ಪತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದದ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ರುಚಿಸುವಂತಹ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವವನೇ ಚಾರ್ವಾಕನೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವು. ಚಾರ್ವಾಕನೆಂಬುವದು ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ಹೆಸರೆಂದೂ, ಅವನು ಬೃಹಸ್ಪತಿ ಎಂಬಾತನ ಶಿಷ್ಯನೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಚಾರ್ವಾಕನೇ ಈ ಮತದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಹರಡಿದ್ದರಿಂದ ಇದು ಚಾರ್ವಾಕಮತವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬ್ರುಹಸ್ಪತಿಮತವೆಂದೂ ಹೆಸರು. ಬೃಹಸ್ಪತಿ ಎಂಬವನು ಈ ಮತದ ಜನಕನೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವು. ದೇವತೆಗಳ ಗುರುವಾದ ಬೃಹಸ್ಪತಿಯೇ ದಾನವರನ್ನು ಅಡ್ಡದಾರೀ ಹಿಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಮತವನ್ನು ಪ್ರಸಾರಮಾಡಿದನೆಂದು ಕೆಲವು ಜನರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿದೆ. ಬೃಹಸ್ಪತಿ ಸೂತ್ರಗಳೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಸೂತ್ರಗಳೂ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದವಂತೆ. ಆದರೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಆ

ಸೂತ್ರಗಳು ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಬೃಹಸ್ಪತಿಯಾಗಲಿ, ಚಾರ್ವಾಕನಾಗಲಿ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದರೆಂಬದನ್ನು, ಅವರು ಯಾವ ಬೇರೆ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದರೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವದು ಕೂಡ ಕಠಿಣವದೆ. ಅವರ ವಿಷಯಕ್ಕಿನ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ತೀರ ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಚಾರ್ವಾಕರಿಗೆ ಲೋಕಾಯತಿಕರೆಂಬ ಬೇರೆ ಹೆಸರೂ ಇತ್ತು. ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರ ಸರ್ವದರ್ಶನಸಂಗ್ರಹವೇ ಆಧಾರವು. ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಾದ ವಾಚಕರು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಆ ಪುಸ್ತಕವನ್ನೇ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸದಿರಲಾರೆವು.

ಮಹಾಭೂತಗಳೇ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲವೆಂದು ಚಾರ್ವಾಕರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ಇವರು ಆಕಾಶವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಇವರ ಮತದಂತೆ ಗಾಳಿ, ಬೆಂಕಿ, ನೀರು ಮತ್ತು ನೆಲಗಳೆಂಬ ನಾಲ್ಕೇ ಮಹಾಭೂತಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇವೇ ದೇಹರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮಹೊಂದಿದವೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯದ ಆವಿರ್ಭಾವವಾಗುವದು. ಸುಣ್ಣ, ಎಲೆ, ಅಡಿಕೆ, ಕಾಚುಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿದರೆ ಹೇಗೆ ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣವು ತೋರಹತ್ತುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಚೈತನ್ಯವು ಮಹಾಭೂತಗಳ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ದೇಹವೇ ಆತ್ಮವು, ಆತ್ಮವೇ ದೇಹವು. ದೇಹದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಜೀವವೆಂಬದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವರ್ಗನರಕಗಳಾಗಲಿ, ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳೆಂಬವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಚಾರ್ವಾಕರು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಚಾರ್ವಾಕರು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಡಂಬಡುವದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಎಂತೆಯೇ ಅವರು ದೇಹಾತ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟಿದರು. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವರು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಲಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾರರು. ಹಾಗೆಯೇ ಪೂರ್ವಜನ್ಮವಾಗಲಿ ಪುನರ್ಜನ್ಮವಾಗಲಿ ಅವರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಲಾರದು. ಇದೊಂದೇ ಜನ್ಮವು ಸತ್ಯವು. ದೇಹವು ಸುಟ್ಟು ಹೋದಮೇಲೆ, ಮತ್ತೆಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಜನ್ಮವು ? ಆದುದರಿಂದ ಇರುವವರೆಗೆ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ವಿಹಾರಮಾಡಬೇಕು. ನಮಗೆ ಯಾವುದರಿಂದ ಸುಖವಾಗು

ವದೆಂದೆನಿಸುವದೋ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು. ಎಂತೆಯೇ "ಸಾಲವನ್ನಾದರೂಕೂಡ ಮಾಡಿ ತುಪ್ಪವನ್ನುಣ್ಣಬೇಕೆಂ"ದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ನ್ಯಾಯಾನ್ಯಾಯವಾಗಲಿ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮವಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಶುದ್ಧ ಜಡವಾದವೆಂದೂ ನಾಸ್ತಿಕವಾದವೆಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಪುಟ ೬೯:—ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹ.

ಐದು ಪ್ರಾಣಗಳು, ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಇವುಗಳ ಸಮುದಾಯವೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಹದಿನೇಳೂ ಘಟಕಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮಮಹಾಭೂತಗಳಿಂದ, ಎಂದರೆ, ಅಪಂಚೀಕೃತ ಮಹಾಭೂತಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವಾಗಿರುತ್ತವೆ. (ಪಂಚದಶೀ ೧–೨೩ ನೋಡಿರಿ.)

ಸ್ಥೂಲಸೂಕ್ಷ್ಮ ದೇಹಗಳ ನಿರಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿ, 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಮುಂದೆ, ವೇದಾಂತಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ **ಪಂಚಕೋಶವಿವೇ**ಕವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. (೧) ಅನ್ನಮಯ, (೨) ಪ್ರಾಣಮಯ, (೩) ಮನೋಮಯ, (೪) ವಿಜ್ಞಾನಮಯ, ಮತ್ತು (೫) ಆನಂದಮಯ ಕೋಶಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಸ್ಥೂಲದೇಹಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಹತ್ತುವಂತಹದು. ಶ್ರೀಮತ್ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೧–೨೧ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲದೇಹ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಮುಂದೆ, ಉಳಿದ ನಾಲ್ಕೂ ಕೋಶಗಳನ್ನು ಅವರು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶ ಮಾಡಿ, ಅವುಗಳ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವರು ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ಉಪಪತ್ತಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಿಚ್ಚಿ ನೋಡಿದರೆ, ಪಂಚಕೋಶವಿವೇಕದಿಂದಾಗಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಅವರು ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ

ಐದು ಪ್ರಾಣಗಳೂ, ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಕೂಡಿ ಪ್ರಾಣಮಯ ಕೋಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನ ಮತ್ತು ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕೂಡಿ ಮನೋಮಯ ಕೋಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಕೂಡಿ ವಿಜ್ಞಾನಮಯಕೋಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಮೂರೂ ಕೋಶಗಳ (ಪಂಚದಶಿಯ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೪–೩೫ನೆಯ ನುಡಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಘಟಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕೂಡಿಯೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವಾಗುವದೆಂಬದು ಒಡೆದು ಕಾಣುವಂತಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಥವಾ ಲಿಂಗ ಶರೀರನಿರಾಸದಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರೂ ಕೋಶಗಳ ನಿರಾಸವು ಅಡಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. (ಪಂಚದಶೀ ೧–೪೦ ನೋಡಿರಿ.) ಕಾರಣ ಶರೀರವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೊಳಗಿರುವ ಮಲಿನ ಸತ್ವವೇ ಪ್ರಿಯ, ಮೋದ, ಪ್ರಮೋದ (ಎಂದರೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಇಷ್ಟ ವಸ್ತುವಿನ ದರ್ಶನ, ಲಾಭ, ಮತ್ತು ಭೋಗಗಳಿಂದಾಗುವ) ಸುಖ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡು 'ಆನಂದಮಯ ಕೋಶ'ವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. (ಪಂಚದಶೀ ೧–೩೬ ನೋಡಿರಿ.) ಇದರ ಖಂಡನೆಯನ್ನಾದರೂ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಎಂದರೆ ನಾಲ್ಕೂ ಕೋಶಗಳ ಖಂಡನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಪಂಚಕೋಶ ವಿವೇಕವನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವವರು ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲಿನ ಶ್ರೀ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯವನ್ನೂ, ಅದರ ಮೇಲಿನ ಶ್ರೀ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ವಾರ್ತಿಕವನ್ನೂ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೫೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರರು ಪಂಚಕೋಶ ವಿವೇಕವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ದೇಹಕ್ಕೇ ಲಿಂಗದೇಹವೆಂದೂ ಹೆಸರು. ಬುದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದಂತೆ ತೋರುವ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯದ ಆಭಾಸ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೇ ಜೀವವೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಜೀವವೆಂದು ಏತಕ್ಕೆನ್ನಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಮತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಮತ್ತು ಗಹನವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ

ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಸೇರುವ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ಜೀವದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು: (೧) ಅವಚ್ಛೇದವಾದ, (೨) ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದ, ಮತ್ತು (೩) ಆಭಾಸವಾದ. ಕೊಡದಿಂದ ಅವಚ್ಛಿನ್ನವಾದ (ಎಂದರೆ ಉಳಿದುದರಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟ, ಅಥವಾ ಇಷ್ಟೇ ಎಂದು ಮರ್ಯಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ) ಆಕಾಶಕ್ಕೂ ಮಹಾಕಾಶಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇ ಜೀವಾತ್ಮ ಪರಮಾತ್ಮರ ನಡುವೆ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳುವವರ ಪಕ್ಷವು ಅವಚ್ಛೇದವಾದವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಕೊಡವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಾಗ ಮಹಾಕಾಶವೇ ಘಟಾಕಾಶವಾಗುವದು. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಎರಡೂ ಒಂದೇ. ಘಟಾಕಾಶವು ಮಹಾಕಾಶದ ಅವಯವವಾಗಲಿ, ವಿಕಾರವಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಭಾಮತೀ ಎಂಬ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರು ಈ ಮತದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರು. (೨) ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಾಗಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೇ ಜೀವವೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಹಲವರಿರುವರು. ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಒಳಭೇದಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಮತ್ತು ಆಭಾಸಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮುಖದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ಫಟಿಕದೊಳಗೆ ಕಾಣುವ ದಾಸಾಳದ ಹೂವಿನ ಕೆಂಬಣ್ಣವು ಮಾತ್ರ ಆಭಾಸವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಲ್ಲಿ ಬಿಂಬವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮೂಡಿರುತ್ತದೆ; ಆಭಾಸದಲ್ಲಿ ಎಂದೂ ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಅಲ್ಲಿ इषद्भासनमाभास: ಇರುವದು) ಇರಲಿ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮ, ಪದ್ಮಪಾದಾಚಾರ್ಯ, ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ಮೊದಲಾದವರು ಈ ಮತದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರು. (೩) ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯದ ಆಭಾಸವೇ ಜೀವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಶ್ರೀಮತ್ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೇ ಈ ಮತದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯದೆ.

वाचस्पतेरवच्छेद आभासो वार्तिकस्य च ।
संक्षेपशारीरकृतां प्रतिबिम्बमिहेष्यते ॥

ಆದರೆ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜೀವದ ಕಾಲ್ಪನಿಕತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ, ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರತಿಬಿಂಬ' ಮತ್ತು 'ಆಭಾಸ' ಶಬ್ದಗಳೆರಡೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರೂ, ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಈ ಮೂರೂ ವಾದದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಾದರೂ ಎಲ್ಲ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟರೂ, ಆಭಾಸವಾದಕ್ಕೆ ಅವರು ಹೆಚ್ಚು ಪಕ್ಷಪಾತವನ್ನು ತೋರಿಸುವರೆಂದೆನ್ನಬಹುದು.

ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಅನೇಕ ಪ್ರಕರಣ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಅಂತಃಕರಣದೊಳಗಿನ ಚಿದಾಭಾಸವೇ ಜೀವವೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾ: ಲಘುವಾಕ್ಯವೃತ್ತಿಯೊಳಗೆ

बोधाभासो बुद्धिगतः कर्तास्यात्पुण्यपापयोः ॥ २ ॥
स एव संसरेत् कर्मवशाल्लोकद्वये सदा ॥ ३ ॥

ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅವರನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುವ ನಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರಾದರೂ ಅದನ್ನೇ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಈ ದೇಹವೇ ಸಂಸಾರಮಾಡುವದೆಂದೆನ್ನಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದೊಳಗೆ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧ನೆಯ ಪಾದದ ೧–೬ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವು ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇಂತಹ ಜೀವನೇ ಲೋಕಾಂತರಕ್ಕೆ ಹೋಗುವನೆಂದೂ ದೇಹಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆಯುವನೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಜೀವರೂಪಿಯಾದ ಈ ಚಿದಾಭಾಸನಿಂದ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವದೇ ವೇದಾಂತದ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸವು. 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದೇ. ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ 'ಚಿದಾಭಾಸ'ವೆಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ 'ಶುದ್ಧಚಿತ್' ಎಂದಾಗಲಿ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸದೆಯೇ ಶ್ರುತಿಯು ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು

ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಮಾತ್ರ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಹೊಂದುವದು; ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಇಲ್ಲ. (ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರೀ. ೧೮-೭೮.)

ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವದು ಸಮಂಜಸವಾಗಬಹುದು. ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಆ ಪ್ರಶ್ನವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದೆರಡು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗುವದು.

ಐದು ಪ್ರಾಣಗಳು, ಹತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆಂದು ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ದೇಹಘಟಕಗಳನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಇವುಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಇರುವ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳೆಂದರೇನೆಂಬುದೇ ಈಗ ನೋಡಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ತಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ ಅ. ೨. ಪಾ. ೩. ಸೂ. ೩೦ ರಲ್ಲಿ) ಜೀವನ ಜೀವತ್ವವಿರುವವರೆಗೆ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಸಂಬಂಧವು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬುದ್ಧಿಯೇ ಆತ್ಮನ ಉಪಾಧಿಯಾದೊಡನೆ, ಆತ್ಮನು ಜೀವನಾಗಿ ಸಂಸಾರಮಾಡಹತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಮೋಕ್ಷವಾಗುವವರೆಗೂ ಈ ಬುದ್ಧಿಯ ಈ ಸಂಯೋಗವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಕಿಂಬಹುನಾ, ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಇನ್ನು ಈ 'ಬುದ್ಧಿ' ಯೆಂದರೇನು ? ಅದನ್ನೇಕೆ ಒಪ್ಪಬೇಕು ? ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರೇ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. (ಬ್ರ. ಸೂ. ಭಾ. ೨-೩-೩೨). ಅಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ— ಆತ್ಮನ ಉಪಾಧಿಯಾದ ಈ ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಮನವೆಂದೂ, ಬುದ್ಧಿಯೆಂದೂ, ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದೂ, ಚಿತ್ತವೆಂದೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಹೆಸರು ಕೊಡುವದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆಗೆ ಅದರ ವೃತ್ತಿ

ಭೇದದಿಂದ ಸಂಶಯವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಮನಸ್ಸೆಂದೂ, ನಿಶ್ಚಯವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯೆಂದೂ ಕರೆಯುವದುಂಟು. ಇಂತಹ ಈ ಅಂತಃಕರಣವು ಇದ್ದೇ ಇರುವದೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಒಂದೇಸವನೆ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತಿರುವದೆಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಎಂದೂ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದಾಗಲಿ ಒಪ್ಪಬೇಕಾದೀತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಿಷಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಾ, ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳಂತೂ ಬೇಕೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಇವು ಮೂರೂ ಇದ್ದಾಗ್ಯೂ ಕೂಡ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ನಮಗೆ ವಿಷಯಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ; ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಪದಾರ್ಥವಿರುವದೆಂದು ನಂಬುವದು ಒಳಿತು. ಯಾವುದರ ಲಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅಲಕ್ಷಗಳಿಂದ ವಿಷಯಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಾವಗಳಾಗುವವೋ ಅಂತಹ ಮನಸ್ಸು ಇರುವದೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುವದು. ಯಾವನೊಬ್ಬನ ಕಣ್ಣುಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿದ್ದು, ಅವುಗಳಿಂದ ಅವನು ಯಾವದೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಅವನಿಗೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಆ ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಅಂಥಲ್ಲಿ ಅವನು ಶೂನ್ಯಮನಸ್ಕನಾಗಿರುವನೆಂದೂ, ಅವನ ಮನಸ್ಸೇ ಆ ಕಡೆಗೆ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಂತಹ ಅನುಭವಗಳ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹಚ್ಚಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಅಂತಃಕರಣದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೊಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರವಾದರೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರ ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯಿಂದ 'ಅಂತಃಕರಣ'ವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮಹತ್ತ್ವವು ಗೊತ್ತಾಗುವಂತಿದೆ. ಅಂತಃಕರಣದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವನ್ನೂ ಕೊಡಬಹುದು: ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುವ-ಶೇಖರಿಸುವ-ಅಥವಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಕೂಡಿಸುವ-ವಸ್ತುವೊಂದು ಬೇಕೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬರೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಈ ಕೆಲಸವು ಸಾಗಲಾರದು. ಇರಲಿ. ಈ ಅಂತಃಕರಣವು ತೈಜಸವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಪಂಚೀಕೃತ ಮಹಾಭೂತಗಳ ಸತ್ತ್ವಾಂಶದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ; (ಪಂಚದಶೀ ೧-೨೦) ಮತ್ತು ದೇಹ

ವನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಈ ಅಂತಃಕರಣದ್ದೇ.

ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ, ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವರೆಂಬದು ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ. ಇವುಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥವು ಅಂತಃಕರಣವೆಂದಾಗುತ್ತಿದ್ದು, ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೇ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಹೇಳುವದಾದಲ್ಲಿ ಈ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಬ್ದಗಳ ವಿಶೇಷಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಈ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಂತಃಕರಣವೆಂಬರ್ಥವನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಅರ್ಥವು ಸುಲಭವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುವದು.

ಪುಟ ೭೩ :— 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂ'ಬ ವಾಕ್ಯವು
'ನಾನೆಂ'ಬದನ್ನು ಕಿತ್ತಿಹಾಕುತ್ತದೆ

'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಅಥವಾ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಪದಗಳಿಂದ ಒಂದೇ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆಂದು ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತವದೆ. 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಹಂ=ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ, 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ತತ್=ತ್ವಂ ಎಂದೂ ನಮಗೆ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆ ಬೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಎರಡು ಪದಗಳು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವಿರುವದೆಂದು* ನಾವು ನಂಬುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಮೇಲಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಅಥವಾ 'ತ್ವಂ' ಪದಗಳು ಜೀವವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವಷ್ಟೇ? ಇನ್ನು ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಐಕ್ಯವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳೊಳಗಿನ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಾಧಿಸಬೇಕು, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.

---

* ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರದ ೧೩೧ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಇದರ ವಿವರಣೆಯು ಬಂದಿದೆ.

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಎರಡು * ತೆರನಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದಕ್ಕೆ 'ಬಾಧಾಯಾಂ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ'ವೆಂದೂ, ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ 'ಐಕ್ಯೇ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವೆಂ'ದೂ ಹೆಸರುಗಳು. 'ಯಾವದು ಗಿಡದ ಬೊಡ್ಡೆಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತೋ, ಅದು ಬೊಡ್ಡೆಯಲ್ಲ, ಮನುಷ್ಯನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ತರದ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವು ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಗಿಡದ ಬೊಡ್ಡೆ ಮತ್ತು ಪುರಷ ಶಬ್ದಗಳೆರಡೂ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಗಿಡದ ಬೊಡ್ಡೆಯು ಮನುಷ್ಯನಾಗುವದಾಗಲಿ, ಮನುಷ್ಯನು ಗಿಡದ ಬೊಡ್ಡೆಯಾಗುವದಾಗಲಿ ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳಿಕೊಡಬೇಕು? ಇಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳಿದ್ದು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಿಯೂ ಇನ್ನೊಂದು ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆ. 'ಪುರುಷನೆಂ'ಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿ 'ಗಿಡದ ಬೊಡ್ಡೆಯೆಂ'ಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯು ನಾಶವಾಗಿ ಹೋದೊಡನೆ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ನೈ. ಸಿ. ಯೊಳಗೆ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ತರದ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯದ ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. "ಈ ಹಾವು ಹಾವಲ್ಲ; ಹಗ್ಗವೆಂ" ದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿಯಾದರೂ ನಾವು ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನ ವರೆಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದೆವೋ ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹಗ್ಗವೇ ಸರಿಯೆಂದು ಅರ್ಥವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಹ ಹಾವಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಹಗ್ಗದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಷ್ಟವಾಗಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ

---

* ಸಿದ್ಧಾಂತಲೇಶಸಂಗ್ರಹ (ಮೂಲ) ಪುಟ ೧೨೦–೧೨೩ ನೋಡಿರಿ. ಅದರ ಭಾಷಾಂತರದ ೧೬೪–೧೬೫ ಪುಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಮತ್ತು ಪಂಚದಶಿಯೊಳಗೆ ೬ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೪೨–೪೬ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ರಂತೆಯೇ 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅಹಂಕಾರವು ಕೂಟಸ್ಥ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೊಡೆದೋಡಿ ಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಆದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಈ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಮೇಲಿನ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪದವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶಮಾಡಿ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪದವನ್ನೂ ನಷ್ಟಪಡಿಸುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಅಹಂ' ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತಕ್ಕೊಳ್ಳದೆ ಅವು ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಎರಡೂ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಿರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ 'ಐಕ್ಯೇ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ ಪಕ್ಷ' ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಬರೆದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮರು ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಒಳ್ಳೇ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಾದರೂ ನೈ. ಸಿ. ಯ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. (ಉದಾ: ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ನೈ. ಸಿ. ಯ ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ, ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ 'ಬಾಧಾಯಾಂ ಸಾಮಾನ್ಯಾಧಿಕರಣ್ಯ'ದ ಪಕ್ಷವಾದರೂ ತೀರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿದ್ದವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಬೇಕಾದವರು ಬೇಕಾದ ಪಕ್ಷವನ್ನನುಸರಿಸಲಿ, ಮಹಾವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನೊಂದು ಪಡಕೊಂಡರೆ ಸಾಕು, ಎಂಬದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. "ಯಾರಿಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವದೋ ಅದೇ ಸರಿಯಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂ"ದು ಅವರೇ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಪುಟ ೮೩ :—ಸೋಮಶರ್ಮಪಿತಾ

ಸೋಮಶರ್ಮಪಿತಾ ಎಂದರೆ ವಾಚಕರಿಗೆ ಪರಿಚಯದವನಾಗಿದ್ದ ಶೇಖಮಹಮ್ಮದನೇ ಸರಿ. ಅವನೊಬ್ಬ ಅತಿ ದರಿದ್ರನಾದ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯು. ಅವನು ಭಿಕ್ಷೆಯಿಂದ ತನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಒಮ್ಮೆ ದೇಶದಲ್ಲೆಲ್ಲ ದುರ್ಭಿಕ್ಷವಾದಾಗ ತನಗೆ ಭಿಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕ ಹಿಟ್ಟನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಷಾಪಾತ್ರೆಯೊಳಗೆ ಹಿಡುಕೊಂಡು ಪರ್ವತದ ಮೇಲಿರುವ ಒಂದು ಗಿಡದ ನೆರಳಿಗೆ ಬಳಲಿ ಬಿದ್ದುಕೊಂಡಾಗ ಕೆಳಗೆಬರೆದಂತೆ ಮನೋರಾಜ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದನಂತೆ—ಈ ಹಿಟ್ಟಿನಿಂದ ನಾನು ಕೆಲವು ಆಕಳುಗಳನ್ನು ಕೊಂಡು ಬೆಳಿಸಿದೆನೆಂದರೆ, ಎಷ್ಟೋ ಹೋರಿಗಳು ಹುಟ್ಟುವವು. ಅವುಗಳಿಂದ ಒಕ್ಕಲತನವನ್ನು ಮಾಡಹತ್ತಿದೆನೆಂದರೆ ಧನಧಾನ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಹೇರಳವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕಹತ್ತುವವು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮನೆಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸೇವೆಗಾಗಿ ಎಷ್ಟೋ ದಾಸದಾಸಿಯರನ್ನು ನಿಯಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವೆನು. ಆ ವೈಭವಕ್ಕೆ ಮರುಳಾದವರು ನನಗೆ ಕನ್ಯಾರತ್ನವನ್ನರ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದು ಎಡತಾಕಹತ್ತುವರು. ಲಗ್ನವಾದ ಮೇಲೆ ಗಂಡುಮಗನನ್ನು ಹಡೆದು ಅವನಿಗೆ **ಸೋಮಶರ್ಮ**ನೆಂದು ಹೆಸರಿಡುವೆನು. ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯು ಗೃಹಕೃತ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ, ತನ್ನ ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿ ಅಳುತ್ತಿರುವ ನನ್ನ ಸೋಮಶರ್ಮನನ್ನು ನೋಡದೇ ಅಡ್ಡಾಡಹತ್ತಿದೊಡನೆ, ನನಗೆ ಸಿಟ್ಟುಬಂದು ನಾನು ಆಕೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೊಡೆಯುವೆನು—ಎಂದು ಕೈ ಮೇಲಕ್ಕೆತ್ತಲು, ಭಿಕ್ಷಾಪಾತ್ರವೆಲ್ಲ ಒಡೆದು ಚೂರಾಗಿ ಹಿಟ್ಟೆಲ್ಲ ನೆಲದ ಪಾಲಾಯಿತು. ಆಗ ಅಯ್ಯಯ್ಯೋ ಇನ್ನೇನು ಮಾಡಲಿ, ಎಂದು ಆ ತಂದೆಯು ಅಳಹತ್ತಿದನಂತೆ!

ಪುಟ ೮೫ :—ಶಬ್ದಗಳ ಶಕ್ತಿ

ಒಂದೊಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥವಿರುತ್ತದಷ್ಟೇ? ಹೀಗೆ ಶಬ್ದವು ಯಾತರ ಬಲ ಅಥವಾ ಆಧಾರದಿಂದ ತನಗುಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ? ಮತ್ತು ಅದು ತೋರಿಸುವ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದ್ದು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಲು ಮಹತ್ತ್ವದವಾಗಿವೆ. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ದರ್ಶನಕಾರರು ಕೊಟ್ಟ

ರುವ ಉತ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯತೆ ಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಶಬ್ದದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ಅರ್ಥವಾವುದು, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಂತೂ ನಮ್ಮವರಲ್ಲಿ ವಿಪರೀತ ಗೊಂದಲ ವನ್ನೆಬ್ಬಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. 'ಕೊಡ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದೊಡನೆ ಆದರಿಂದ ಏನು ಅರ್ಥವು ಹೊರಡುವದು, ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನರು ಬೇರೆಬೇರೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಿಂದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೊಡದ ಬೋಧವಾಗುವದೆಂದು ಕೆಲವರೂ, ಕೊಡಗಳ ಜಾತಿಯು ಬೋಧವಾಗುವದೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರೂ ಇನ್ನು ಬೇರೆ ಯೇನೋ ಗ್ರಾಹ್ಯ ವಾಗುವದೆಂದು ಬೇರೆಯವರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನ್ಯೈ. ಸಿ. ಯ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೨ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದೊಳಗೆ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವು ಜಾತಿ ವಾಚಕ ವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಮತವು ಮೀಮಾಂಸಕರದು. ವ್ಯಾಕರಣಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಶಬ್ದಗಳು ಜಾತಿಯನ್ನೂ, ಎರಡನೆಯ ವರ್ಗದವು ಗುಣವನ್ನೂ, ಮೂರನೆಯವು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ, ನಾಲ್ಕನೆಯವು ದ್ರವ್ಯವನ್ನೂ ತೋರಿಸುವವೆಂದು ಅವರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ಈ ಮತದ ಉಲ್ಲೇಖವಾದರೂ ನ್ಯೈ. ಸಿ. ಯೊಳಗೆ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೦೩ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಇವೆರಡೂ ಮತಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ; ಅದು ಪ್ರಸ್ತುತವೂ ಇರು ದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸುವ ವಾಚಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲಿನ ಯಾವದೇ ಪುಸ್ತಕವನ್ನೋದುವದೊಳಿತು.

ಹಾಗಾದರೆ ಶಬ್ದವು ತನಗುಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಯಾವುದರ ಆಧಾರ ದಿಂದ ಹೇಳಿಕೊಡುವದು— ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವ **ಶಕ್ತಿ**ಯಿರುವದೆಂದು ಉತ್ತರಕೊಡಬಹುದು. ಆದುದ ರಿಂದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಎಷ್ಟು ತರದ ಅರ್ಥಗಳಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಗಳು ಅವಕ್ಕಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ (೧) ವಾಚ್ಯ, (೨) ಲಕ್ಷ್ಯ,

ಮತ್ತು (೩) ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂಬ ಮೂರು ತರದ ಅರ್ಥಗಳಾಗುವವೆಂದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವೇ ಮೂರು ಶಬ್ದಗಳ ಶಕ್ತಿಗಳೆಂದು ಹೇಳ ಬಹುದು. (ಸಾಹಿತ್ಯದರ್ಪಣದ ೨ನೆಯ ಪರಿಚ್ಛೇದದ ೨-೩ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಈ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೇ **ವೃತ್ತಿ**ಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಶಕ್ತಿಗಿಂತ ವೃತ್ತಿಯೆಂಬ ಹೆಸರೇ ಹೆಚ್ಚು ರೂಢವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ **ವ್ಯಾಪಾರ**ವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಮಮ್ಮಟನಾದರೂ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾಶದ ೨ನೆಯ ಉಲ್ಲಾಸದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಮೂರು ತೆರನಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿ, ಕೆಲವರು ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥವೆಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಮೂರು ವೃತ್ತಿಗಳಿರುವವೆಂಬದು ಹೆಚ್ಚು ಜನರಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿರುವದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.

ನಾವಿಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಗಳ ಈ ಮೂರು ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ ಕೂಡುವದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬೇಕಾದರೆ ಬೇರೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಗ್ರಂಥವನ್ನೇ ಬರೆಯಬೇಕಾಗುವದು. ವ್ಯಂಜನಾರ್ಥವನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ, ಲಕ್ಷಣಾ, ಮತ್ತು ಗುಣವೃತ್ತಿಗಳೆಂಬ ಮೂರು ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ವ್ಯಂಜನಾವೃತ್ತಿಯು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ, ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿದ ಲಕ್ಷಣಾ ಮತ್ತು ಗುಣವೃತ್ತಿಗಳೆರಡೂ, ಮೇಲಿನ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭೂತವಾಗುತ್ತವೆ. ಗುಣ ಅಥವಾ ಗೌಣೀವೃತ್ತಿಯು ಲಕ್ಷಣೆಯ ಒಂದು ವಿಭಾಗವೆಂದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

"ಸ ಮುಖ್ಯೋಽರ್ಥಸ್ತತ್ರ ಮುಖ್ಯೋ ವ್ಯಾಪಾರೋಽಸ್ಯಾಭಿಧೋಚ್ಯತೇ" ಎಂದು ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿಯೂ, "ತತ್ರ ಸಂಕೇತಿತಾರ್ಥಸ್ಯ ಬೋಧನಾದಗ್ರಿಮಾಭಿಧಾ" ಎಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದರ್ಪಣದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿ, ಅಭಿಧಾವೃತ್ತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದೊಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಅಥವಾ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುವದೇ ಈ

ವೃತ್ತಿಯು ಉದ್ದೇಶವು. ಶಬ್ದಗಳ ಈ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಾರ್ಥ, ಪ್ರಧಾನಾರ್ಥ, ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ, ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ಮೊದಲಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಂಕೇತ ಅಥವಾ ರೂಢಿಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ಆಯಾ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಯಾ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥವಿರುವದೆಂದು ನಾವು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದೇ ಅಭಿಧಾವೃತ್ತಿಯು.

"ಲಕ್ಷಣಾಶಕ್ಯಸಂಬಂಧಸ್ತಾತ್ಪರ್ಯಾನುಪಪತ್ತಿತಃ" ಎಂದು ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿಯೂ, ಸಾಹಿತ್ಯದರ್ಪಣದಲ್ಲಿಯೂ ಇದರ ವಿಶೇಷ ಚರ್ಚೆ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಗ್ರಂಥಗಳೊಳಗಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಥಳವು ಬೇಕಾಗುವಂತಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವಾಚಕರು ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ತೃಪ್ತರಾಗಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದೊಂದು ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ಒಂದು ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಉದಾ: 'ಹೊರಸುಗಳು ಸಕ್ಕವು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಹೊರಸುಗಳು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ 'ಹೊರಸಿನ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದವರು' ಎಂದು ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುವದು. ಇದೇ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯು. ಇನ್ನು, ಯಾವುದೊಂದು ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದರೂ, ಎಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲಿ ಯಾವ ತರದ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಮಗೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ—ಆ ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಿದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯವಿರುವದೆಂದು ಕಂಡುಬಂದಲ್ಲಿ, ಅದಕ್ಕೆ **ಗುಣವೃತ್ತಿ** ಅಥವಾ ಗೌಣೀವೃತ್ತಿಯೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಡಬೇಕು; ಮತ್ತು ಈ ಸಾದೃಶ್ಯದ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ತರದ ಸಂಬಂಧವು ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥ-ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವದೆಂದು ಕಂಡುಬಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯೆಂದು

ಹೆಸರು ಕೊಡಬೇಕು. (ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೭೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.)

ಪುಟ ೯೧ :—ಆಭಾಸ ಮೂಲಕ ವ್ಯವಹಾರ

ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಜಡವಾದುದು; ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯ ಜ್ಯೋತಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ಕೂಟಸ್ಥನು. 'ನಾನು ಅರಿತೆನೆಂ'ದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯು ಕರ್ತೃವೋ, ಆತ್ಮವೋ, ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಏನು ಉತ್ತರ ಕೊಡಬೇಕು? ಬುದ್ಧಿಯು ಕರ್ತೃವೆಂದರೆ, ಬುದ್ಧಿಗೇ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯಿದೆಯೆಂದಂತಾಗುವದು. ಆತ್ಮವು ಕರ್ತೃವೆಂದರೆ ಅರಿಯುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ವಿಕಾರಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮನು ಅಧೀನನೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಿಡಿಸಬೇಕು?

ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅವರ **ತತ್ತ್ವಬೋಧ**ವೆಂಬ ಪ್ರಕರಣ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ. ಅದರೊಳಗೆ ೨೫ ಮತ್ತು ೨೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಅವೆ.

> आत्मनः सच्चिदंशश्च बुद्धेर्वृत्तिरिति द्वयम् ।
> संयोज्य चाविवेकेन जानामीति प्रवर्तते ॥ २५ ॥
> आत्मनो विक्रिया नास्ति बुद्धेर्बोधो न जात्वपि ।
> जीवः सर्वमलं ज्ञाता कर्ता द्रष्टेति मुह्यति ॥ २६ ॥

ಇವುಗಳ ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ—'ನಾನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆಂ'ಬ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ಕರ್ತೃವು ಬರೀ ಆತ್ಮನೂ ಅಲ್ಲ; ಬರೀ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕೂಡಿಸಿ ಆದ ವಸ್ತುವಿಶೇಷವೇ ಸರಿ. ಈ ಅನುಭವ ವಾಕ್ಯದೊಳಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಸತ್ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಾಂಶಗಳು ಆತ್ಮನವು. 'ಅರಿಯುತ್ತೇನೆಂ'ಬದರಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ವಿಕಾರವು ಬುದ್ಧಿಯದು. ಆದುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಕೂಡಿಸುವದೇ ಅಯೋಗ್ಯವು. ಆದರೂ ನೈಸರ್ಗಿಕ

ವಾದ, ಅನಾದಿಯಾದ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾವು ಅವೆರಡನ್ನೂ ಕೂಡಿಸಿಯೇ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಾಧ್ಯಾಸವೇ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಮೂಲವು.

'ನಾನು ಅರಿತೆನೆಂ'ಬ ಮೊದಲಾದ ಕಡೆಗೆ ಆತ್ಮನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾದ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಜೋಡಿಸುತ್ತೇವಷ್ಟೇ ? ಹೀಗೆ ಭ್ರಮವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವುಂಟು. ಬುದ್ಧಿಯು ಕನ್ನಡಿಯಂತೆ ಸ್ವಚ್ಛವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅದರೊಳಗೆ ಒಡಮೂಡುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೇ ಆಭಾಸವೆಂದು ಹೆಸರು. ಬುದ್ಧಿಯೊಳಗೆ ಕಾಣುವ ಆತ್ಮನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಚೈತನ್ಯಮಯವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಆಭಾಸದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಹಜವಾಗಿ ಚೈತನ್ಯರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ತೋರಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ನಾವು ಮೋಹಪಡುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಇದರಿಂದಲೇ ಬುದ್ಧಿಯು ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೂ ಮಾಡುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೆಳಗಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಆ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸುವವರು ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರ ಪಂಚದಶಿಯ ೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣವನ್ನೋದಬೇಕು. ಮತ್ತು ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ೮೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕು.

ಪುಟ ೯೯:— ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ವಿವೇಚನೆ.

ಬುದ್ಧಿಯು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂಬದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಬುದ್ಧಿಯ ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಧಾನವೇ ಪುರುಷನಿಗಾಗಿ ತನ್ನ ನರ್ತನವನ್ನು ಸುರುವುಮಾಡಿ ಅವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮೋಹಗೊಳಿಸುವದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಧಾನವು ನಿಜವಿದ್ದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದೆ. ಅದು ಪುರುಷನಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಸಹ ಪುರುಷನಿಂದ ತೀರ

ಭಿನ್ನವಾದ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ತತ್ತ್ವವೆಂದೂ, ಅದು ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆಂದೂ ಸಾಂಖ್ಯರ ಅಂಬೋಣ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಮತದಂತೆ ಆತ್ಮವೊಂದೇ ಒಂದಾದ ತತ್ತ್ವವಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲ. ಎಂದಮೇಲೆ, ಬುದ್ಧಿಯು ಕುಣಿಯುವದೆಂದೂ, ಆತ್ಮನು ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿ ಅದನ್ನು ನೋಡುವನೆಂದೂ ಹೇಳುವದು, ಸಾಂಖ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯಾದರೂ, ವೇದಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ, ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಬುದ್ಧಿಯೂ, ಅದರ ಎಲ್ಲ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳೂ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ–ಹೊರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ–ಪರಿಣಾಮ ವಿಶೇಷಗಳೇ ಸರಿ. ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನೇ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಹೊಂದುವನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಪುಟ ೧೦೦:— ವೃತ್ತಿಗಳು ಚೈತನ್ಯಮಯ.

ಪಂಚದಶಿಯೊಳಗೆ ಆರನೆಯ ಪ್ರಕರಣವಾದ ಕೂಟಸ್ಥ ದೀಪಪ್ರಕರಣದೊಳಗಿನ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದರೆ ಈ ವಿಷಯವು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು.

ಸೂರ್ಯನು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ; ಅವನಿಂದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಬೆಳಗಲ್ಪಡುವವು. ಕನ್ನಡಿಯೂ ಕೂಡ ಅವನ ಪ್ರಕಾಶದಿಂದಲೇ ಬೆಳಗಿಸಲ್ಪಡುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸೂರ್ಯಪ್ರಕಾಶವಿಲ್ಲದಂಥ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿಯನ್ನೊಯ್ದರೆ ಅದು ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡಲಾರದು. ಆದರೆ ಮನೆಯ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದೆವೆಂದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಆ ಕನ್ನಡಿಯನ್ನು ಸರಿಯಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದರೆ ಆ ಕನ್ನಡಿಯೊಳಗೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತನಾದ ಸೂರ್ಯನು ಮನೆಯೊಳಗೆ ತೀರ ಕತ್ತಲೆಯೊಳಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಬೆಳಗಹತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನು, ಆ ಕನ್ನಡಿಯೊಳಗೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿರುವ ಸೂರ್ಯನು ಒಂದು ಗೋಡೆಯ ಮೇಲೆ ತಿರುಗಿ

ಬೀಳುವನೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಆ ಪ್ರಕಾಶದ ವರ್ತುಳವು ಗೋಡೆಯ ಅಷ್ಟು ಭಾಗವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಕನ್ನಡಿಯನ್ನೂ, ಆ ಗೋಡೆಯನ್ನೂ, ಆ ಗೋಡೆಯ ಭಾಗವನ್ನೂ— ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಆಕಾಶಸ್ಥ ಸೂರ್ಯನೇ ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಕನ್ನಡಿಯಂತಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನಂತಿರುವ ಚಿದ್ರೂಪ ಆತ್ಮನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಮೇಲೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಕಡೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯಕೊಡುವದೋ, ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಸಾಭಾಸ ಬುದ್ಧಿಯ ಬೆಳಕು ಬೀಳುವದು. ಅದರಿಂದ ಆ ವಸ್ತುವು ನಮಗೆ ಪ್ರಕಟ ವಾದಂತೆ ತೋರಹತ್ತುವದು. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಯಾವ ವೃತ್ತಿ, ಮಾರ್ಪಾಟು ಅಥವಾ ವಿಕಾರಗಳಿರುವವೋ ಅವೆಲ್ಲ ಈ ಪ್ರತಿಫಲಿತವಾದ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡೇ ಇರುವವು. ಈ ವೃತ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ನಮಗೆ ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು. ಆದರೆ ಆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ, ಆ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ, ಆ ವೃತ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ವಸ್ತುಜಾಲ ವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಚಿದ್ರೂಪ ಆತ್ಮನೇ ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಆಕಾರವನ್ನು ತಳೆದ–ಎಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಕಡೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯಕೊಟ್ಟ–ಬುದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯು ಆತ್ಮನ ಆಭಾಸದಿಂದ ಕೂಡಿರು ವದರಿಂದ ಚೈತನ್ಯಮಯವಾದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಚೈತನ್ಯವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆಭಾಸವು ಚೈತನ್ಯದಂತೆ ಕಂಡರೂ, ಅದು ಆಭಾಸವೇ ಆದೀತೇ ಹೊರತು, ಚೈತನ್ಯವೇ ಆಗ ಲಾರದು.

ಪುಟ ೧೦೨ :— ಹುಟ್ಟುಗುರುಡರ ಕಥೆ.

ನಾಲ್ಕು ಜನ ಹುಟ್ಟುಗುರುಡರು ಆನೆಯು ಹೇಗಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ಆನೆಯ ಬಳಿಗೆ ಹೋದರಂತೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕೂ ಜನರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಆನೆಯ ಭಾಗವನ್ನೇ ಆನೆಯೆಂದು ತಿಳಿದು ವಾದಿಸಹತ್ತಿದರಂತೆ. ಒಬ್ಬನು ಅದರ ಕಾಲುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮುಟ್ಟಿದವ

ನಾದ್ದರಿಂದ, ಆನೆಯು ತನ್ನ ಮನೆಯೊಳಗೆ ಪರಿಚಿತವಾದ ಕಂಬದಂತೆ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳಹತ್ತಿದನು. ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಕಿವಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ, ಆನೆಯು ಕಾಳು ತೂರುವ ಮರದಂತೆ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳಹತ್ತಿದನು. ಹೀಗೆ ಉಳಿದವರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಆನೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸ ಹತ್ತಿದರು. ಆದರೆ ಅವರೊಳಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಆನೆಯ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬದು ಮೇಲೆಯೇ ಕಾಣುವಂತಿದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವರು, ಆತ್ಮನು ಇಂತಿಂತಹ ರೂಪವುಳ್ಳವನೆಂದೂ, ಇಂತಿಂತಹ ಗುಣಗಳುಳ್ಳವ ನೆಂದೂ ವರ್ಣಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನೈ. ಸಿ. ಯಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಿತ ಪಡಿಸಿ ಶೋಧಿಸಿದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೊಂದೇ ನಿಜವಾದದ್ದು. ಉಳಿದುದೆಲ್ಲ ಆ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟುಗುರುಡರು ಆನೆಯ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದಂತೆ ಕಲಿಸಿದ್ದೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾದುದಲ್ಲ.

ಪುಟ ೧೧೪ :— ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ.

ಅದ್ವೈತಿ ಗ್ರಂಥಕಾರರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಜೀವಸಾಕ್ಷಿ, ಈಶ್ವರಸಾಕ್ಷಿ ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾ ರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಸಾಕ್ಷೀ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲ. (ನೈ. ಸಿ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮೮ ಮತ್ತು ೮೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.)

ಅದರಂತೆಯೇ ಬಹು ಜನ ಅದ್ವೈತಿ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಪರಮಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ ಇವರಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನೆಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೂ ನೈ. ಸಿ. ಕಾರ ರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮ, ಈಶ್ವರ, ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷೀ ಚೈತನ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ. ಮಧುಸೂದನ ಸರಸ್ವತಿ ಯವರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಬಿಂದುವಿನಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿ ರುವರು. ೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿನ ತಮ್ಮ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಬರೆಯುವದೇನಂದರೆ—

"ವಾರ್ತಿಕಕಾರ ಮತೇತು ಈಶ್ವರ ಏವ ಸಾಕ್ಷೀತಿ
ದ್ವೈವಿಧ್ಯಮೇವ ಜೀವೇಶ್ವರ ಭೇದೇನ ದೃಶಃ"

ಇದೇ ಮಾತನ್ನೇ ಅಭ್ಯಂಕರ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳಾದರೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಬಿಂದುವಿಗೆ ಜೋಡಿಸಿದ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತ ಉಪೋದ್ಘಾತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ—

"ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯಮೇವೇಶ್ವರ ಶಬ್ದೇನ ವ್ಯಪದಿಶಂತೋ ವಾರ್ತಿಕಕಾರಾ ಈಶ್ವರ ಜೀವರೂಪೌ ದ್ವಾವೇವ ಚೈತನ್ಯಸ್ಯ ಪ್ರಕಾರೌ ಪ್ರತಿಪಾದಯಂತಿ, ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯೇಶ್ವರಯೋರ್ಮಧ್ಯೇ ನ ಕಮಪಿ ಭೇದಂ ಪಶ್ಯಂತಿ."

ಇವೆರಡೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತಿಗೇ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. (ಆದರೆ ಪಂಚದಶಿಯೊಳಗೆ ೬ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ೧೮೭-೧೯೦ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ಮೇಲಿನ ಮಾತಿಗೆ ತುಸು ಬೇರೆಯಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕೊಡುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕು.) ಇಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿ-ಸ್ಥಿತಿ ಲಯಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದವನೇ ಜೀವಸಾಕ್ಷಿಯೆಂಬದನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆಂಬದನ್ನು ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಪುಟ ೧೧೬ :—ಸಂಯೋಗ ಮೊದಲಾದ ಸಂಬಂಧಗಳು.

ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನೈಯಾಯಿಕರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶಬ್ದಗಳಿವು. ಎಷ್ಟು ತರದ ಸಂಬಂಧವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವಾಗ ಅವರು ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

'ಸಂಯುಕ್ತ ವ್ಯವಹಾರ ಹೇತುಃ ಸಂಯೋಗಃ' (ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹ ೨೭), ಮತ್ತು 'ಅಪ್ರಾಪ್ತ ಯೋಸ್ತು ಯಾಪ್ರಾಪ್ತಿಃ ಸೈವ ಸಂಯೋಗ ಈರಿತಃ' (ಭಾಷಾ ಪರಿಚ್ಛೇದ) ಎಂದು ಸಂಯೋಗ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮೊದಲು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಕೂಡಿದವೆಂದರೆ, ಆ ಕೂಡುವಿಕೆಯೇ ಸಂಯೋಗವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವು.

ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಗುಣ ಅಥವಾ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು 'ಸಮವಾಯ' ವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆ ಗುಣ ಅಥವಾ ಧರ್ಮಗಳು ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವು ಅದರೊಳಗೇ ಇರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಹೀಗೆಯೇ ಸಂಯುಕ್ತ ಸಮವಾಯ, ಸಮವೇತಸಮವಾಯ ಮೊದಲಾದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೂ ನೈಯಾಯಿಕರು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಆ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಬೀಳದಿರುವದೇ ಒಳಿತು.

ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವುದೇ ತರದ ನಿಜವಾದ ಸಂಬಂಧವಾಗಲಾರದು. ಅನಾತ್ಮವೆಂಬದು ಇದ್ದರಲ್ಲವೆ ಅದು ಆತ್ಮನೊಡನೆ ನಿಜವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಳಿಸುವದು ? ಆದರೆ ಅನಾತ್ಮವು ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಾದರೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸರಿ.

ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

ಪುಟ ೧೨೪:— ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಮೂಲವು.

ಧ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಉಪಾಸನೆಗಾದರೂ ದ್ವೈತವೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಧ್ಯಾನಮಾಡುವವ ಮತ್ತು ಧ್ಯೇಯ ಅಥವಾ ಉಪಾಸ್ಯ ಮತ್ತು ಉಪಾಸಕವೆಂಬ ಭೇದವು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮೋಕ್ಷವು ಅದ್ವಿತೀಯ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಧ್ಯಾನವು ಅಜ್ಞಾನದ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಗಿನದೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಹೊರತು ಗತಿಯಿಲ್ಲ.

ವೇದಾಂತಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿರಪವಾದವಾಗಿ ಅದ್ವಿತೀಯ ಬ್ರಹ್ಮನ **ಜ್ಞಾನ**ದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವವಲ್ಲದೆ, **ಧ್ಯಾನ**ದಿಂದ ಆ ಕೆಲಸವು ಆಗುವದೆಂದು ಅವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಧ್ಯಾನವು ಸಾಧಕನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟಿಸುವದು. ಇನ್ನು, ಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾಗಿರುವದೇ ಹೊರತು ಧ್ಯಾನದಂತೆ ಕರ್ತೃತಂತ್ರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಬರೀ ಭಾವನೆಯಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನೋದಯವು ಎಂದೂ ಆಗಲಾರದು. ಭಾವನೆಯು ಅನವಶ್ಯಕವೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಮೇಲೆ ಕೈಯೂರಿ ನಿಲ್ಲದೇ ಇರುವದರಿಂದ, ಅದು ಅಜ್ಞಾನ ಭೂಮಿಕೆಯೊಳಗಿನದೇ ಸರಿ, ಎಂಬುದೇ ನಾವು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕಾದ ಮಾತು. ಶಾಲಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುಬುದ್ಧಿಯನ್ನಿಡುವದು, ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರಬುದ್ಧಿಯನ್ನಿಡುವದು,—ಇವೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕವೇ ಸರಿ. ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರು ತಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (೧. ೧. ೧೧) "ತತ್ರಾವಿದ್ಯಾವಸ್ಥಾಯಾಂ ಬ್ರಹ್ಮಣ ಉಪಾಸ್ಯೋಪಾಸಕಾದಿ ಲಕ್ಷಣಃ ಸರ್ವೋ ವ್ಯವಹಾರಃ" ಎಂದು ಹೇಳಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದರ ಭಾವನೆಯನ್ನಿಟ್ಟು, ಆ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬೆಳಿಸುತ್ತ ಹೋಗುವದೇ ಧ್ಯಾನದ ರಹಸ್ಯವು. ಅರ್ಥಾತ್ ಧ್ಯಾನವೆಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾಸಮೂಲಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಅಧ್ಯಾಸವಂತೂ ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕವೇ. ಧ್ಯಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ನಾವು ಈ ಮೊದಲೇ ಬೇರೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಪುಟ ೧೩೮:—ಗಾಢನಿದ್ರೆಯೊಳಗಿನ ಅಜ್ಞಾನ.

ನಾವು ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಈ ಮೊದಲೇ ಉಲ್ಲೇಖಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯೊಳಗೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದೇ ಇರುವದೆಂದು ಕೆಲವರೂ, ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಬೇರೆ ಕೆಲವರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲಿ ಐಕಮತ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಗೌಡಪಾದ, ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ, ಮತ್ತು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಹ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡೂ ಮತಗಳ ಬೀಜಗಳು ಸಿಕ್ಕುವಂತಿವೆ. ಎಂದರೆ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಒಮ್ಮೆ ನಿದ್ರೆ

ಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವರು; ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ ಹೇಳುವರು. ಆದುದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕು?

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೂವರು ಅದ್ವೈತಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶದ ಪ್ರಕಾಶಕರಾದ ವೈ. ಸುಬ್ಬರಾಯರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ, ಎಲ್ಲಿ ಈ ಆಚಾರ್ಯರು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಕಂಡು ಬರುವದೋ, ಆ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಓದುವದರಿಂದ ಈ ಮಾತು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೂವರು ಆಚಾರ್ಯರ ನಂತರದವರಾದ ಎಲ್ಲ ಅದ್ವೈತಿಗಳೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದೇ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆಗದು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದಿಂದ ಇರುವದೆಂದೂ, ಅದು ಇದ್ದರೂ ಆಗ ಅದರಿಂದ ಏನೂ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಲಾರದಾದುದರಿಂದ ಅದು ಆ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಂತೆಯೇ ಸರಿಯೆಂದೂ ಅವರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ಭಾಷ್ಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವ ಎರಡೂ ತರದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಂತಾಗುವದೆಂಬದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ತಿರುಳು. ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಾದರೂ ನಾವು ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕದ ಕರ್ತೃಗಳಾದ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮ ಮುನಿಗಳು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಬಲು ಆಳವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ಕೊನೆಗೆ ಈ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೇ ಬಂದು ಮುಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. "ಗಾಢನಿದ್ರೆಯೊಳಗೆ ಅಹಂಕಾರವಿರುವದಿಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಆಗ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ **ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ** ಗೋಚರವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ನಾನು' ಇದ್ದ ಹೊರತು ನನಗೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಗೋಚರವಾಗಲಾರದಷ್ಟೇ? ಆದರೆ ಎಚ್ಚರ ಮತ್ತು ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರವು ಇದ್ದೇ ಇರುವದರಿಂದ, 'ನಾನು ಅಜ್ಞಾನಿಯು; ನನಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯಲೊಲ್ಲದು' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವನ್ನು ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತೇವೆ." (ಸಂ. ಶಾ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೨೩ ಮತ್ತು

೧೨೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) "ಎಂತೆಯೇ, ಕೆಲವು ಅದ್ವೈತ ಗುರುಗಳಿಗೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಯುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ಆಗ ಅಜ್ಞಾನವು ಇರುವದೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಹೇಳಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅದರ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ಸರಿಯಾದುದು." (ಸಂ. ಶಾ. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೨೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.)

ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಉಪಪತ್ತಿಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. (೧) ನಾವು ಎಚ್ಚರಾದ ಕೂಡಲೇ, ನಮಗೆ ಇಷ್ಟೊತ್ತಿನ ವರೆಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ, ಎಂದು ಹೇಳು ತ್ತೇವೆ. ಇದು ಸ್ಮೃತಿಯು. ಆದರೆ ಸ್ಮೃತಿಯೆಂಬುದೆಲ್ಲ ನಿರಪವಾದ ವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮೊದಲಿನ ಅನುಭವದ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿರಲೇ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಆಗ ಅಹಂಕಾರವು ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಆಗ ಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (೨) ನಿದ್ರೆಗೂ ಮೋಕ್ಷಾ ವಸ್ಥೆಗೂ ಏನಾದರೂ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಏನೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆಯನ್ನಂತೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮೋಕ್ಷವಾಗಬೇಕಾಗು ತ್ತಿತ್ತು! ಆದರೆ ಬರೀ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಯಾರಿಗೂ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚರಾದ ಕೂಡಲೆ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತೆ ಮೊದಲಿ ನಂತೆ ಕಾಣಹತ್ತುವದು. ಆದುದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಅಜ್ಞಾನವು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದೇ ಇರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಪುಟ ೨೨೮:— ಹೆಂಗಸೇ ಬೆಂಕಿ

ಇದು ಪಂಚಾಗ್ನಿ ವಿದ್ಯೆಯೊಳಗಿನದು. ಇದರ ಚರ್ಚೆಯು ಛಾಂದೋ ಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದೊಳಗೆ ೩ನೆಯ

ಅಧ್ಯಾಯದ ೧ನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಪಂಚಾಗ್ನಿ ವಿದ್ಯೆಯ ಉಪಯೋಗವು ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ವೈದಿಕ ಉಪಾಸನೆಯ ರಹಸ್ಯವು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ.

ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಹೆಂಗಸು ಬೆಂಕಿಯಾಗುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಹೆಂಗಸು ಬೆಂಕಿಯೆಂದು ಹೇಳುವದಾದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಂಗಸಿನಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿಡಬೇಕೆಂಬದು ವೇದಾಂತದ ಆಶಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು. ಹಾಗೆಯೇ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆಂ'ಬದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅಲ್ಲಿಯೂ ಅದರಂತೆಯೇ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಮಾತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವಂತಿದೆಯೆಂಬದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೆ ಮುಂದೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಪುಟ ೨೩೬:— ಬೌದ್ಧರು

ಗೌತಮ ಬುದ್ಧನ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನನುಸರಿಸುವವರು ಬೌದ್ಧರು. ಬುದ್ಧನು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೫೬೦–೪೮೦ ವರೆಗೆ ಇದ್ದನು. ಈತನು ನೇಪಾಳ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕಪಿಲವಸ್ತುವೆಂಬ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದನು. ಇವನು ೨೮–೨೯ ವರ್ಷದವನಿದ್ದಾಗಲೇ ಮನೆಬಿಟ್ಟು ಹೊರಬಿದ್ದು, ಆರೇಳು ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಬಲು ಕಠಿಣವಾದ ತಪಶ್ಚರ್ಯವನ್ನಾಚರಿಸಿ, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದನು. ಆ ಮೇಲೆ ೪೦–೪೫ ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ತನ್ನ ಮತವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಿದನು.

ಗ್ರೀಕತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ಸೊಕ್ರೇಟಿಸನಂತೆ ಬುದ್ಧನಾದರೂ ಸ್ವಂತ ಯಾವ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ಬರೆದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸೊಕ್ರೇಟೀಸನು ಪಾರಲೌಕಿಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ತ್ವಕೊಡದೆ, ಐಹಿಕ ನೀತಿನಡಾವಳಿಗೇ ಮಹತ್ತ್ವಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ, ಬುದ್ಧನಾದರೂ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದನು. ಸೊಕ್ರೇಟೀಸನ ಶಿಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಶಾಖೆಗಳುಂಟಾದಂತೆ

ಬುದ್ಧನ ಶಿಷ್ಯರಲ್ಲಾದರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಈ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮ್ಯವಿತ್ತೆಂದು ಮಾತ್ರ ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯವಿದ್ದಂತೆ ಬೇರೆ ಕೆಲವಂಶಗಳಲ್ಲಿ ವೈಪರೀತ್ಯವೂ ಇದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವದು ಅಸಮಂಜಸವಾಗುವಂತಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೇ ಕೈಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ.

ಬುದ್ಧನು ಮೃತಪಟ್ಟ ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳಮೇಲೆ ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುರೆಲ್ಲ ಕೂಡಿ, ಬುದ್ಧನ ಮತಗಳನ್ನೂ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನೂ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಅವುಗಳಿಗೆ ತಿಪಿಟಕಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಭಾಗಗಳು. ಸುತ್ತ, ವಿನಯ, ಮತ್ತು ಅಭಿಧಮ್ಮಗಳೆಂದು ಅವುಗಳ ಹೆಸರುಗಳು. ಸುತ್ತದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ತತ್ತ್ವಗಳ ವಿವೇಚನೆಯದೆ. ವಿನಯದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳ ಧರ್ಮವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅಭಿಧಮ್ಮದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ತತ್ತ್ವಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇವುಗಳ ಕಾಲವು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೨೪೦ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಮತವು 'ಸ್ಥವಿರವಾದ' ಅಥವಾ 'ತೇರವಾದ'ವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ತೇರವಾದವೆಂದರೆ ಮಹಾತ್ಮರ ಉಪದೇಶವೆಂದರ್ಥ. ಈ ಸ್ಥವಿರವಾದದಲ್ಲಿ ೧೮ ಉಪವರ್ಗಗಳಾದವು. ಆದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತ್ವದ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಗಳೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳೆಲ್ಲ ಪಾಲಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಇವರಿಗೆ 'ಹೀನಯಾನ' ಪಂಥದವರೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಿಗೆ 'ಸರ್ವಾಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ'ಗಳೆಂದು ಹೆಸರುಂಟಾಯಿತು. ಈ ಹೀನಯಾನಪಂಥದ ಸರ್ವಾಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ 'ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ'ರೆಂದೂ 'ವೈಭಾಷಿಕ'ರೆಂದೂ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಶಾಖೆಗಳುಂಟಾದವು. ಹೀನಯಾನಪಂಥಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮಹಾಯಾನಪಂಥವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂತು. ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳು ಮಹತ್ತ್ವದವಾದವುಗಳು. ಒಂದು 'ಶೂನ್ಯವಾದ'ವೆಂದು, ಇನ್ನೊಂದು 'ವಿಜ್ಞಾನವಾದ'ವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಹೀನಯಾನ

ಪಂಥವು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ದಲ್ಲಿ ೩೦೦ ರಿಂದ ಕ್ರಿ. ಶ. ೫೦೦ರ ವರೆಗೆ ಹಿಂದೂದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿತ್ತು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅದು ಸಿಂಹಲದ್ವೀಪ, ಬ್ರಹ್ಮದೇಶ ಮತ್ತು ಸಯಾಮುಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ರೂಢಿಯೊಳಗಿದೆ. ಮಹಾಯಾನಪಂಥವು ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೦೦ ರಿಂದ ೮೦೦ ರ ವರೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಚೀನ, ಜಪಾನ, ಮತ್ತು ತಿಬೇಟಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಇಂದಿಗೂ ರೂಢಿಯೊಳಗಿದೆ.

“ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬುದ್ಧನು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಈತನು ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯರನ್ನು ಕುರಿತು ಸರ್ವವೂ ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದೂ, ಸ್ವಲಕ್ಷಣವೆಂದೂ, ದುಃಖವೆಂದೂ, ಶೂನ್ಯವೆಂದೂ ನಾಲ್ಕು ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದನು. ಈತನು ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಈ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದನೋ ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಈತನ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳಾದ ವೈಭಾಷಿಕರೇ ಮೊದಲಾದವರು ತಮತಮಗೆ ಯುಕ್ತವಾಗಿ ತೋರಿದಂತೆ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿ ಒಬ್ಬ ಗುರುವಿನ ಮತವನ್ನವಲಂಬಿಸಿದರೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪಂಗಡದವರಾದರು.” * ಬೌದ್ಧರು ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೊಪ್ಪದ್ದರಿಂದ, ಅವರಿಗೆ ನಾಸ್ತಿಕರೆಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನವೆಂಬ ಎರಡೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅವರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿವೆ.

ಪುಟ ೨೬೭:— ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳು.

ಪೂರ್ವ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳು ವೇದದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದೊಳಗೆ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡುವವು. ಕರ್ಮಕಾಂಡದೊಳಗೆ ಸಕೃದ್ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಕಂಡಬರಬಹುದಾದ ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದವು. † ಅದ

* ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗ್ರಹ. ಪುಟ ೧೦೬–೧೦೮ ಮತ್ತು ಡಾ. ಎಸ್. ಕೆ. ಬೆಲವಳಕರರವರು ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಶಾಂಕರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಪುಟ ೧೧೫–೧೧೮ ಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

† ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದೊಳಗಿನ ‘ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನ’ವೆಂಬ ಲೇಖವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ರಂತೆಯೇ ವೇದದ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದೊಳಗೆ ಕಂಡುಬರಬಹುದಾದ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದಾಂತ ಅಥವಾ ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು. ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಈ ಸೂತ್ರಗಳು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳು ಎಲ್ಲ ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತತ್ತ್ವಗಳು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವವೆಂದೂ ಈಗಿನ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ, ಅವರನ್ನನುಸರಿಸುವ ನಮ್ಮ ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳ ಕರ್ತೃಗಳಾದ ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರಿಗಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅವರ ಸೂತ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಂಡಿತರಿಗಾಗಲಿ ಈ ಮಾತು ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮತವು ಸರಿಯಾದುದು, ಎಂಬದನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಚರ್ಚಿಸುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನನುಸರಿಸುವ ಪಂಡಿತರೆಲ್ಲ ನಿರಪವಾದವಾಗಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಪ್ಪದೇ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ: ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕೂಡಿಸಿ ಅವುಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದರೆ, ಅದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವವರಿಂದಲೇ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ; ಹೊರತು ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನದಿಂದ ಆ ಮಾತು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು.

ವೇದಾಂತವೆಂದರೆ ವೇದದ ಕೊನೆಯೆಂದರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವಾಗ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು 'ವೇದಾವಸಾನ'ವೆಂಬ ಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದವನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ವೇದದ ತುದಿಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತವೆಂಬ ಹೆಸರು ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತವೆಂದರೆ ವೇದಗಳ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟಾರ್ಥವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದರ್ಥ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ವೇದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವವು.

ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ವೇದಾಂತವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ವೇದಾಂತವೆಂದರೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೆಂದು ಮತ್ತೊಂದರ್ಥ. ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೆಂದರೆ ನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ವೇದವೆಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಸೇರುವುವು." ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ವಿರುದ್ಧಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಿಸಿ, ಅವುಗಳ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವೇನೆಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳು ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. "ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳು ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುವೆಂದು ಇದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಸರ್ವರಿಂದಲೂ ಅಂಗೀಕೃತವಾದುದು. ಇವು ವೇದಾರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಇವು ಶರೀರಸಹಿತನಾದ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದರಿಂದ ಇವನ್ನು ಶಾರೀರಕಸೂತ್ರಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆಯೂ ಉಂಟು." ಆಸ್ತಿಕರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ ಪುಸ್ತಕವೂ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

"ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳು ಬಾದರಾಯಣರಿಂದ ರಚಿತವಾದುವು. ಇವು ೫೫೫ ಸಂಖ್ಯೆಯುಳ್ಳುವು. ಈ ಸೂತ್ರಗಳು ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುವಾದರೂ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭಾಷ್ಯಗಳೇರ್ಪಟ್ಟುವು. ಇವರಲ್ಲಿ ಶುಕನೇ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾಷ್ಯಕಾರನೆಂದು ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಶಬರ ಮತ್ತು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಷ್ಯಕಾರನನ್ನು ವೃತ್ತಿಕಾರ ಉಪವರ್ಷನೆಂದು ಕರೆಯುವರು. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಆತನನ್ನು ಬೋಧಾಯನನೆಂದು ಕರೆಯುವರು. ವೇದಾಂತದೇಶಿಕರು ಬೋಧಾಯನನೇ ವೃತ್ತಿಕಾರ ಉಪವರ್ಷನೆನ್ನುವರು. ದ್ರಾವಿಡ, ಟಂಕ, ಭರ್ತೃಪ್ರಪಂಚ, ಭಾರುಚಿ, ಕಪರ್ದಿನ್, ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ ಮತ್ತು ಗುಹದೇವನೆಂಬವರು ಇತರ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು. ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಶಂಕರ, ಭಾಸ್ಕರ, ಯಾದವಪ್ರಕಾಶ,

ರಾಮಾನುಜ, ಕೇಶವ, ನೀಲಕಂಠ, ಬಲದೇವ, ವಲ್ಲಭ, ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷು, ಮಧ್ವ, ಇವರ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವುವು. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರು. "

"ಮತಾಚಾರ್ಯರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಬಾದರಾಯಣರೇ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳ ಕರ್ತೃವೆಂಬುದು ಸಮ್ಮತ. ಈ ಬಾದರಾಯಣರೇ ವ್ಯಾಸರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಈ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ, ವೈಶೇಷಿಕ, ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ ಮುಂತಾದ ದರ್ಶನಗಳು ದೂಷಿತವಾಗಿರುವುವು. ಅನೇಕ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನು ಸೂತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಂವಾದಿಯನ್ನಾಗಿ ಉದಹರಿಸುವರು." ಈ ಬಾದರಾಯಣರ ಕಾಲವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಹೇಳುವದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. "ಕೀತ್ ಎಂಬಾತನು ಬಾದರಾಯಣರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೨೦೦ ಕ್ಕಿಂತ ಈಚಿನವರಲ್ಲವೆಂದೂ, ಫ್ರೇಸರ್ ಎಂಬಾತನು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೫೦೦ ರಿಂದ ೭೦೦ರ ಮಧ್ಯಕಾಲವು ಬಾದರಾಯಣರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದೆಂದೂ, ಮ್ಯಾಕ್ಸ ಮುಲ್ಲರ್ ಎಂಬಾತನು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನದು ಬಾದರಾಯಣರ ಕಾಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು."

"ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳುಳ್ಳವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳಿರುವುವು." ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಾದದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕರಣಗಳಿರುವವು. ಅಧಿಕರಣವೆಂದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಒಂದು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ಸೂತ್ರಗಳ ಗುಂಪು. "ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ವಿಭಿನ್ನ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮನ್ವಯಾಧ್ಯಾಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರಗಳಿಂದ ವೇದಾಂತಮತಕ್ಕೆ ಬಂದ ವಿರೋಧವು ಪರಿಹೃತವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅವಿರೋಧಾಧ್ಯಾಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಉಪಾಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಧನಾಧ್ಯಾಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಫಲವಾದ ಮುಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಫಲಾಧ್ಯಾಯ

ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವಲ್ಲದೆ ಈ ಸೂತ್ರಗಳ ವಿಚಾರಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇತರ ವಿಷಯಗಳೂ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿರುವುವು. ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಪ್ರಪಂಚವು ಈಶ್ವರಾಧೀನವೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೂ, ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳ ಕ್ರಮವನ್ನೂ, ಜೀವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೂ ದೇಹಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಅವನ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ, ಕೆಲವು ಮನಃ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಜನ್ಮಾಂತರ ಮತ್ತು ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲ ವಂಶಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಶರೀರದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹೋದ ಜೀವನ ದೇವಯಾನ ಪಿತೃಯಾನಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಮಾರ್ಗ ವನ್ನೂ ಮುಕ್ತಿಯಾದ ನಂತರ ಪುನರಾವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಬೋಧಿ ಸುವುದು." *

೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

ಪುಟ ೩೦೬ :— ಭಗೀರಥನ ಕಥೆ.

ಭಗೀರಥನು ಸೂರ್ಯವಂಶದ ರಾಜರಲ್ಲಿ ಪ್ರಖ್ಯಾತನಾದ ಒಬ್ಬ ರಾಜನು; ಸಗರನೆಂಬವನ ಮೊಮ್ಮಗನು. ಸಗರರಾಜನಿಗೆ ಅರವತ್ತು ಸಾವಿರ ಮಕ್ಕಳಿದ್ದರು. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಒಬ್ಬ ಋಷಿಯ ಶಾಪದಿಂದ ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಯಾಗಿದ್ದರು. ಅವರ ಮೇಲೆ ಪುನಃ ಗಂಗೆಯ ನೀರನ್ನು ಹಾಯಿಸಿ ದರೆ, ಅವರು ಪವಿತ್ರರಾಗುವರೆಂದೂ, ಅವರಿಗೆ ಸದ್ಗತಿಯಾಗುವದೆಂದೂ ಭಗೀರಥನು ಕೇಳಿ ತಿಳುಕೊಂಡು, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಟೊಂಕಕಟ್ಟಿದನು. ಎಷ್ಟೋ

---

* ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗ್ರಹದ ೪೩೬—೪೪೦ ವರೆಗಿನ ಪುಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಪುರುಷಗಳ ವರೆಗೆ ತಪಶ್ಚರ್ಯೆಮಾಡಿ ಗಂಗೆಯನ್ನೊಲಿಸಿಕೊಂಡನು. ಸ್ವರ್ಲೋಕದಿಂದ ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಬರುವದಕ್ಕೆ ಗಂಗೆಯೊಪ್ಪಿದಳು. ಆದರೆ ತಾನು ಸ್ವರ್ಲೋಕದಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಬೀಳುವಾಗ ತನ್ನ ವೇಗವನ್ನು ತಡೆಯುವದು ಬಲುಕಠಿಣವಾಗುವದೆಂದು ಅವಳು ಹೇಳಿದಳು. ಆದುದರಿಂದ ಭಗೀರಥನು ಮತ್ತೆ ಪುನಃ ಶಂಕರನನ್ನು ಕುರಿತು ತಪಶ್ಚರ್ಯೆಮಾಡಿ, ಅವನನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಂಡನು. ಗಂಗೆಯನ್ನು ಶಂಕರನು ತನ್ನ ಜಟೆಯಲ್ಲಿ ಧಾರಣ ಮಾಡಿದನು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಅವಳು ಹರಿದು ಹೋಗಿ ಭಗೀರಥನ ಪೂರ್ವಜರನ್ನು ಉದ್ಧಾರಮಾಡಿದಳು. ಎಷ್ಟೋ ಕಷ್ಟಗಳು ಒದಗಿದರೂ, ಭಗೀರಥನು ಎದೆಗೆಡದೆ ತನ್ನ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಂಡನು. ಎಂತೆಯೇ ಭಗೀರಥ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದು ಇದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಪರಿಶಿಷ್ಟ ೨

ಪರಿಶಿಷ್ಟ ೨

ಪುಟ ೧:— ಮೋಕ್ಷದ ಕಲ್ಪನೆ

ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ದುಃಖವು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಿಗೂ ಈ ಮಾತಿನ ಅನುಭವವು ಪ್ರತಿಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಬರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದೊಳಗಿನ ಬಹುಶಃ ಎಲ್ಲ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಡಂಬಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಕಿಂಬಹುನಾ, ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಹ ಈ ವಿಚಾರವೇ ಮೂಲವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ದುಃಖವಂತೂ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದ ಮಾತು. ಆದರೆ ಅದರ ನಿಜವಾದ ವಿಚಾರವೇನು? ಅದು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂತು? ಅದಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯಿರುವದೇ? ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಾಧಿಸಬೇಕು? ಮನುಷ್ಯನು ಎಲ್ಲ ದುಃಖದಿಂದಲೂ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಶಾಶ್ವತ ಸುಖಿಯಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿರುವದೇ?— ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದೇಶದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಮೂಲವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗಂತೂ ಈ ಮಾತು ಮನದಟ್ಟಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಯಾವುದೇ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ, ಆ ಪುಸ್ತಕದ "ಪ್ರಯೋಜನ"ವು ಮೋಕ್ಷವೆಂದೂ, ದುಃಖಾಂತವೆಂದೂ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿಡುವರು. ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆಗಳಾದರೂ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮೂರುತರದ ದುಃಖಗಳಿರುವವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಮೊದಲುಮಾಡಿಯೇ ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಆ ಎಲ್ಲತರದ ದುಃಖಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವದೇ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಹೆಗ್ಗುರಿಯೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಯೋಗವಾದರೂ ಸಾಂಖ್ಯಮತದಂತೆಯೇ ಸರಿ. "ಸಮಾಧಿ"ಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮುಟ್ಟಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ಈ ಸಮಾಧಿಯೇ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲತರದ ದುಃಖದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಹೊಂದಲಿಕ್ಕೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ದಾರಿಯೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗಸೂತ್ರ ೨. ೨). ಮತ್ತು ಸಮಾಧಿಯಿಂದಲೇ

ಕೈವಲ್ಯವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವೈಶೇಷಿಕ ಸೂತ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುವೆವೆಂದು ಉದ್ಘೋಷಿಸುತ್ತವೆ; ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ದುಃಖಗಳು ನಾಮಶೇಷವಾಗುವವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಗೌತಮನ ೧ನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ "ನಿಃಶ್ರೇಯಸ" (ಅಥವಾ "ಅಪವರ್ಗ")ವೇ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದೆಂದೂ, ದುಃಖಾಂತವು ತನ್ನ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ಆಗುವದೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ದುಃಖವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಉಗಮವಾದರೂ ದುಃಖವೇ ಆಹುದೆಂಬದನ್ನು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧನು ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ದುಃಖವನ್ನು ನೋಡಿ, ಇದರ ಕಾರಣಗಳಾವವು, ಅವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಾಶಪಡಿಸಬೇಕು, ಎಂಬ ಚಿಂತೆಯಿಂದಲೇ ಮನೆಮಾರುಬಿಟ್ಟು ಹೊರಟನು. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಧ್ಯೇಯವಾದರೂ 'ನಿರ್ವಾಣ' ಅಥವಾ ದುಃಖಾಂತವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟಿನಮೇಲಿಂದ, ದುಃಖವನ್ನು ನೋಡಿ ಕನಿಕರಬಟ್ಟೇ ಈ ದರ್ಶನಗಳೂ ಧರ್ಮಗಳೂ ಉದಯಹೊಂದಿದ್ದು, ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಗುರಿಯಾದರೂ 'ದುಃಖಾಂತ' ಅಥವಾ ದುಃಖನಾಶವೇ ಇರುವದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. (ಮ್ಯಾಕ್ಸಮುಲರ– ಷಡ್ದರ್ಶನಗಳು, ಪುಟ ೧೧೭-೧೧೮)

ಇಂತೆಯೇ ಎಷ್ಟೋ ಜನ ಟೀಕಾಕಾರರು ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರಾಶವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವದೆಂದು ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಸರಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ನಿರಾಶೆಯೂ ಜೀವಿತದ ಬಗ್ಗೆ ಬೇಸರವೂ ಇರುವಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಹುಟ್ಟುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ದರ್ಶನಗಳ ವಿಚಾರಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ, ವಿಷಯವಿಶಾಲತೆಯೂ, ಪ್ರಾಗಲ್ಭ್ಯವೂ ನಿಜವಾದ ನಿರಾಶವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಇನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಂತುಷ್ಟರಾಗುವರೇ ನಿರಾಶವಾದದ ತಿರುಳೆಂದು ಹೇಳಿದಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರಾಶಾವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಬಹುದು ಆದರೆ ಇಂತಹ ನಿರಾಶಾವಾದವು, ಎಲ್ಲ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ

ಮೂಲವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ದುಃಖದ ತೊಡಕನ್ನು ಬಿಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಂದೇ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ದರ್ಶನಗಳೂ ಉದಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ನಮ್ಮ ಜೀವನವು ಶೋಕಮಯವಾಗಿರುವದೆಂದೂ, ಆದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗಾಗಿ ಯತ್ನಿಸಲೇಬೇಕೆಂದೂ ಬಹುಶಃ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ನಮಗೆ ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ದರ್ಶನಗಳು ಇಷ್ಟಕ್ಕೇ ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತು ದುಃಖಮಯವಾದರೂ, ನಿಜವಾದ ಸದ್ವಸ್ತುವು ದುಃಖರಹಿತವೂ, ಆನಂದಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ; ಅದು ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕುವುದೂ ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೊಂದುವದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಹೇಳುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸಿರಿ—ಎಂದು ಅವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರಾಶೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವದೆಂಬ ಮಾತು ಸಾಹಸಮಾತ್ರವಲ್ಲವೇ ? (ಡಾಯಸನ್–ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಿರುಳು, ಪು. ೪೪ " The thought referred to, common to India, Plato and Kant, that the entire universe is only appearence and not reality, forms not only the special and most important theme of all philosophy, but is also the presumption and conditio sine qua non of all religion" ಮತ್ತೂ ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್-ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಂಪುಟ ೧, ಪು. ೫೦)

ಇನ್ನು ಈ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಮೂಲವೇನು ? ತುಸು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ದೇಹಮೂಲಕವೇ ಎಲ್ಲ ದುಃಖಗಳೂ ನಮಗಾಗುತ್ತಿರುವವೆಂದು ಕಂಡು ಬರುವಂತಿದೆ. ಎಂದರೆ ದೇಹವಿರುವವರೆಗೆ ನಾವು ದುಃಖದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ವಸ್ತುತಃ ದೇಹದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿರುವದರಿಂದ, ದೇಹಕ್ಕಾಗುವ ದುಃಖಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು ಲಿಪ್ತನಾಗಲಾರನೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ, ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ದೇಹವಲ್ಲೆಂದು ಒಮ್ಮೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಯಿತೆಂದರೆ, ದೈಹಿಕ ದುಃಖಗಳ ಉಪಟಳವು ತಪ್ಪಿಹೋಗುವದು. ಇನ್ನು, ಮನೋದುಃಖಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕಾರಣವು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕಿರುವ ನಮ್ಮ ಕಾಮವೇ ಸರಿ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಕಾಮವನ್ನು ಕಡಿದು ಹಾಕಿ ನಿಷ್ಕಾಮನಾದರೆ, ಮಾನಸಿಕ ದುಃಖವೂ ನಮ್ಮ ಬೆನ್ನು ಬಿಡು

ಬೇಕಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ನಾವು ಎರಡೂ ತರದ ದುಃಖದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಬಹುದು. (ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲರ-ಷಡ್ದರ್ಶನಗಳು, ಪುಟ ೧೦೮).

ದೇಹಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳು. ಅವು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಉಳಿಯದಂತೆ ಎಚ್ಚರಪಟ್ಟರೆ ಸಾಕು. ಎಂದರೆ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ, ದುಃಖಮೂಲವೇ ಅಳಿದುಹೋಗುವದೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಎಂದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ—ಪಾಪಪುಣ್ಯ-ದೇಹ ಇದಿಷ್ಟೇ ದುಃಖಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಉಳಿದ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಇಷ್ಟಕ್ಕೇ ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿಗಾದರೂ ಸಹ ಕಾರಣವೇನು? ಎಂದು ಅವರು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಶ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ವಿಷಯಗಳೊಳಗಿನ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು ಕಾರಣವೆಂದು ಉತ್ತರಬರುವದು. ಈ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಗೆ ಮೂಲವೇನಾದರೂ ಉಂಟೇ, ಎಂದು ಕೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ "ದೇಹಾದಿಗಳೇ ನಾನೆಂ"ಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂದು (ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ) ನೈಯಾಯಿಕರು ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಡೆದು ಹಾಕುವದೇ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನವೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಬುದ್ಧಿ–ಸುಖ–ದುಃಖ–ಇಚ್ಛಾ–ದ್ವೇಷ– ಪ್ರಯತ್ನ – ಧರ್ಮ– ಅಧರ್ಮ (ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹ ೪) ಇವೆಂಟು ಗುಣಗಳು ಆತ್ಮಧರ್ಮಗಳೆಂದು (ತ. ಸ. ೭೩) ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬುದ್ಧಿಯೇ ಎಲ್ಲ ಆಂತರಿಕ ಅನುಭವದ ಮೂಲವು; ಸುಖದುಃಖಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಇದೇ ಉಗಮವು. ಸುಖದುಃಖಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸುಖಸಾಧನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇಚ್ಛೆಯೆಂದರೆ ಕಾಮ ರಾಗ ಅಥವಾ ಪ್ರೀತಿಯೂ, ದುಃಖಸಾಧನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕ್ರೋಧ, ದ್ವೇಷ ಅಥವಾ ಸಿಟ್ಟೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾಮಕ್ರೋಧಗಳಿಂದ ಆ ಆ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ, ತಪ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಮನುಷ್ಯನು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಹತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವೆಂದೇ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳು ಮನಸಿನ ಮೇಲೆ ಸಂಸ್ಕಾರರೂಪ

ದಿಂದ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಸಾರವೇ ಜನನಮರಣ ಚಕ್ರಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವಾಗುವದು. ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹ ಬರೆದ ಮೇಲಿನ ತರ್ಕದೀಪಿಕೆಯ ಕಡೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ:—

"ದ್ರವ್ಯ ಗುಣ ಕರ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷ ಸಮವಾಯಾಭಾವ" ಗಳೆಂಬ ಏಳು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ದೊರೆಯಬಹುದಾದ ಹಿರಿದಾದ ಲಾಭವೆಂದರೇ ಮೋಕ್ಷವು. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಎಲೇ ಮೈತ್ರೇಯಿ, ನಾವು ಆತ್ಮನನ್ನೇ ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸಬೇಕು; ಅವನನ್ನೇ ಕೇಳಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು; ಅವನ ಮನನವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕು; ಮತ್ತು ಅವನ ಧ್ಯಾನವನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು, ಎಂದು ಶ್ರವಣಾದಿಗಳು ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆಂದು ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ, ಆತ್ಮನು ದೇಹ ಮೊದಲಾ ದವುಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂದು ಕೇಳಿದರೂ, ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಅದು ಗಟ್ಟಿ ಯಾಗಿ ಮನದಲ್ಲಿ ನೆಡಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಯುಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮನನವು ಅವಶ್ಯವು.... ಆ ಮೇಲೆ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಿದ ದಾರಿ ಯಂತೆ ಮನನಮಾಡುತ್ತ ಹೋದರೆ, ಆತ್ಮನು ದೇಹಾದಿಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ರುವನೆಂಬ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದು. ಆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ 'ದೇಹಾದಿ ಗಳೇ ನಾನೆಂ'ಬ ಅಭಿಮಾನರೂಪದ ತಪ್ಪುತಿಳುವಳಿಕೆಯು ದೂರಾಗುವದು. ಆ ತಪ್ಪುತಿಳುವಳಿಕೆಯು ದೂರಾಗುವದರಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳೊಳಗಿನ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳೂ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವವು. ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು ಇಲ್ಲವಾದಮೇಲೆ ಕರ್ಮ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಅಳಿಸಿಹೋಗುವದು. ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಹೋದಮೇಲೆ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳೆಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು, ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳಿಲ್ಲದ್ದ ರಿಂದ ಅದೃಷ್ಟವೂ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಜನ್ಮವೂ ಇಲ್ಲದಂತಾ ಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳು ಉಪಭೋಗ ದಿಂದ ಕ್ಷಯವಾಗಿ ಹೋದಮೇಲೆ, ಹೊಸದೇಹವು ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವದರಿಂದ, ದುಃಖವು ಸಮೂಲವಾಗಿ ಅಳಿಸಿಹೋಗುವದು; ಮತ್ತು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕೊನೆಯ ದುಃಖವು ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವದೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದೆನಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗುವದೆಂದಮೇಲೆ, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ

ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಸಾಧನವು. ಆ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಮೇಲೆಯೇ ಮೃತ್ಯುಪಾಶವನ್ನು ದಾಟಿ ಹೋಗುವನಲ್ಲದೆ, ಬಿಡುಗಡೆಗೆ (ಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು) ಬೇರೆಮಾರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲ? (ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ೬-೧೫)' ವೆಂದು ವೇದವೂ ಸಹ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಿಕ್ಕಿದ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ....ಕರ್ಮವೂ ಸಹ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ, ತದ್ದ್ವಾರಾ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾಗುತ್ತದಲ್ಲದೆ, ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಅದು ಎಂದಿಗೂ ನೇರಾಗಿ (ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ) ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾಗುವದಿಲ್ಲ. (ತರ್ಕದೀಪಿಕಾ ತೀರಕೊನೆಯ ಭಾಗ)- ನ್ಯಾಯಮತ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಗೌತಮನು ಇದೆಲ್ಲ ವಿಷಯವನ್ನು ತನ್ನ ಒಂದೇ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदनन्तरापायादपवर्गः
(न्यायसूत्र. १. १. २)

ಗೌತಮನ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳೂ, ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೊಳಗಿನ ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣಪರಂಪರೆಯೂ ಬೌದ್ಧರ "ನಿದಾನ"ಗಳನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಲುತ್ತವೆ. ನಿದಾನವೆಂದರೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಅರ್ಥ ದುಃಖರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತ ಹೋದೆವೆಂದರೆ ಇಂತಹ ೧೨ ನಿದಾನಗಳು ನಮಗೆ ಕಂಡುಬರುವವೆಂದು ಬೌದ್ಧರ ಹೇಳಿಕೆ. ಇವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಾರಣ-ಕಾರ್ಯಭಾವದಿಂದ ಸ್ಥಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ ಈ ಹನ್ನೆರಡು ನಿದಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಮುಂದು ಮುಂದಿನದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಹಿಂದುಹಿಂದಿನದರ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕೂಡಿ 'ಭವಚಕ್ರ'ವೆಂದು ಹೆಸರು; ಕಾರಣಪರಂಪರೆಯೆಂಬುದೇ ಅದರ ಅರ್ಥವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ "ಅವಿದ್ಯೆ"ಯೆಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಮೊದಲನೆಯದು, ಜರಾಮರಣವೇ ಕಡೆಯದು. ಇವೆರಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ನಡುವಿನ ೧೦ ನಿದಾನಗಳಿಗೆ 'ಹತ್ತು ಕರ್ಮ' ಗಳೆಂದು ಹೆಸರುಂಟು. ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ತಿಳಿಗೇಡಿತನವು. 'ನಾನೆಂ'ಬ ಅಹಂಕಾರವು ಈ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ನಾವು ಸಂಸಾರ ಸುಖಕ್ಕೆ ಮರುಳಾಗುತ್ತೇವೆ. ದುಃಖರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರದ ದುಃಖ

ರೂಪವನ್ನು ನಮಗೆ ಕಾಣದಂತೆ ಮಾಡುವದು ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಕಸುವಾದರೂ ಅಪರಿಮಿತವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯಾಕವಾದ ಅತಿ ಘೋರ ದುಃಖಗಳು ನಮಗೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದರೂ, ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ನಾವು ಸಂಸಾರಸುಖಕ್ಕೇ ಮನಸೋಲು ತ್ತೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಈ ಅಜ್ಞಾನದ ಪರೆಯನ್ನು ಹರಿದು ಹಾಕುವದು ಬಲು ಕಠಿಣವೇ ಸರಿ. ಅಜ್ಞಾನದ ಮುಂದಿನ ಕಾರಣವು "ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು". ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮ ಗಳೂ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ಎಲ್ಲವೂ ಈ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುತ್ತವೆ. ಅತಿವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇಚ್ಛಾ ಶಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಚೇತನಾಶಕ್ತಿ (Spirit energy) ಯೆಂಬ ಅರ್ಥ ವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಮತ್ತು ಈ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮವು ನಮಗೆ ಗಂಟುಬೀಳುವದು. ನಾನು ಹಾಗೆ ಮಾಡಬೇಕು, ಹೀಗೆ ಮಾಡ ಬೇಕು, ನಾನು ಇನ್ನೂ ದ್ರವ್ಯಗಳಿಸಬೇಕು, ಅಧಿಕಾರ ಬಲ ದರ್ಪಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸಬೇಕು, ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ರಾಜಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಬೇಕು.. ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳೂ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಅಡಕ ವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರದ ಘಟಕಗಳನ್ನು ಹೇಳು ವಂತೆ, ಬೌದ್ಧರು ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ಜನ್ಮಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಶಬ್ದವು ಸಂಸ್ಕೃ ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕೆ 'ಸಿದ್ಧತೆ,' 'ವ್ಯವಸ್ಥೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿರುವದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದ ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧತೆಗಳೂ ಸಂಸ್ಕಾರ ಶಬ್ದದಿಂದ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇನ್ನು ಭವಚಕ್ರದೊಳಗಿನ ಮೂರನೆಯ ಕಾರಣವು 'ವಿಜ್ಞಾನವು. ಕಲ್ಲಿಗೂ ಪ್ರಾಣಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯೇನು? ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲವೇ? ಎಂದ ಮೇಲೆ ವಿಜ್ಞಾನವಿದ್ದವಿನಾ ಪ್ರಾಣಿಯೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬರಲಾರದು. ಈ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಗರ್ಭಾಶಯವನ್ನು ಸೇರಿ ಅಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ನಾಮರೂಪಯುಕ್ತವಾದ ಪಿಂಡದೊಳಗೆ ಸೇರುವದು. ವಿಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪಿಂಡವು ಸಜೀವ ಪ್ರಾಣಿಯಾಗಿ

ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಮೃತವಾದ ಕೂಸಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ಕೂಸು ಹುಡುಗ ಹುಡುಗಿಯಾಗಿ, ತರುಣ ತರುಣಿಯಾಗಿ, ಮುದುಕಮುದುಕಿಯಾಗಿ ಬದುಕಿಬಾಳಿ ಬೆಳೆದು ಹಣ್ಣಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮರಣದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ನಾಶವಾದರೂ ಈ ವಿಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಜ್ಞಾನವಿರುವದರಿಂದಲೇ ಹಳೆಯ ದೇಹವು ಹೋಗಿ ಹೊಸ ದೇಹವು ನಮಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಮತ್ತೊಂದು ಗರ್ಭಾಶಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಮತ್ತೆ ಜನ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಕಾರ್ಯವೇ–ನಾಮರೂಪವೇ–ಭವಚಕ್ರದೊಳಗಿನ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಕಾರಣವು. ನಾಮರೂಪವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನಗಳು. ರೂಪವೆಂದರೆ ದೇಹವು. ನಾಮರೂಪವೆಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ದೇಹಧಾರಣಮಾಡಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಹೆಸರುಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವದು. ಹೀಗೆ ದೇಹಧಾರಣೆ ಮಾಡಿದೊಡನೆ ನಮಗೆ 'ಷಡಾಯತನವು' ಗಂಟುಬೀಳುವದು. ಇದೇ ಐದನೆಯ ಕಾರಣವು. 'ಆಯತನ'ವೆಂದರೆ ಆಶ್ರಯ ಅಥವಾ ಆಧಾರಸ್ಥಾನ. ಎಂದರೆ ಆರು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಈ ಶಬ್ದದಿಂದ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೇ ಆರನೆಯ ಇಂದ್ರಿಯವೆಂದು ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಎಂದರೆ ದೇಹಧಾರಣೆಮಾಡಿದಮೇಲೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರವು ನಾಗಬೇಕಾಗುವದೆಂದು ಅರ್ಥವು. ಆದರೆ ಈ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಸಂಯೋಗವಾಗಬೇಕಲ್ಲವೇ! ಆದುದರಿಂದಲೇ ಈ ಸಂಯೋಗಕ್ಕೆ 'ಸ್ಪರ್ಶ'ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟು, ಬೌದ್ಧರು ಇದನ್ನೇ ೬ನೆಯ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಿಷಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸ್ಪರ್ಶವಾದೊಡನೆ ಸುಖದುಃಖಗಳುಂಟಾಗುವವು. ಇದನ್ನೇ ೭ನೆಯ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ 'ವೇದನೆ'ಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಅದರಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ 'ತೃಷ್ಣಾ' ಎಂದರೆ ವಿಷಯ ಸುಖದಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತಿಯುಂಟಾಗುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದೇ ೮ನೆಯ ಕಾರಣವು. ಅದರಿಂದ ಮುಂದೆ ನಾವು ವಿಷಯ ಸುಖಕ್ಕೆ ಗಂಟುಬೀಳುವೆವು. ಹೀಗೆ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ

ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವದೇ 'ಉಪಾದಾನ'ವು. ಮತ್ತು ಅದೇ ೯ನೆಯ ನಿದಾನವು. ಎಂತೆಯೇ ನಾವು 'ಪುನರ್ಭವಜನಕ' ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಹತ್ತುವೆವು. ಎಂದಮೇಲೆ ಕರ್ಮಗಳೇ ೧೦ನೆಯ ನಿದಾನವಾಯಿತು. ಈ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮವು ಅಥವಾ "ಜಾತಿ"ಯು ಬರುವದು. ಇದೇ ೧೧ನೆಯ ನಿದಾನವು. ಹುಟ್ಟಿದಮೇಲೆ ಜರೆಯೆಂದರೆ ಮುಪ್ಪು, ಮರಣವೆಂದರೆ ಸಾವೂ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಆದುದರಿಂದ ಜರಾಮರಣವೇ ೧೨ನೆಯ ಕಾರಣವು. ಮತ್ತು "ಜಾತಿ"ಯಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಶೋಕ, ಪರಿದೇವ, ದುಃಖ, ದೌರ್ಮನಸ್ಯ, ಮತ್ತು ಉಪಾಯಾಸ (ನಿರಾಶೆ) ಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ೧೨ನೆಯ ನಿದಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಾವೇಶವಾಗುತ್ತವೆ. (ಮ್ಯಾಕ್ಸಮುಲರ-ಷಡ್ದರ್ಶನಗಳು, ಪು. ೩೭೮ ಮತ್ತು ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನವರ ಹಿಂದೂ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಂ. ೧ ಪು. ೪೧೦-೪೧೫ ನೋಡಿರಿ).

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳೂ, ಧರ್ಮಗಳೂ ದುಃಖದೃಶ್ಯದಿಂದಲೇ ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ದುಃಖಕ್ಕೆಲ್ಲ ಮೂಲವೇನು? ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. 'ಅವಿದ್ಯೆ'ಯೆಂದು ವೇದಾಂತವೂ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವೂ ಉತ್ತರಕೊಡುತ್ತವೆ. (ಆದರೆ ವೇದಾಂತದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು.) 'ಅವಿವೇಕ'ವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರೂ ಯೋಗಿಗಳೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರ ಸಂಯೋಗದಿಂದ, ಪುರುಷರು ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಟನೆಗೆ ಮರುಳಾಗಿ ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುವದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಎಂದರೆ ಪುರುಷರು ನಿಜವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವರೆಂದು ತಿಳಿಯದಿರುವ ಅವಿವೇಕವೇ ದುಃಖಮೂಲವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಆಶಯವು (ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ, ೫೫). ಎಂತೆಯೇ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ತಾನು ತೀರ ಭಿನ್ನನಾಗಿರುವನೆಂದೂ ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೇ 'ಕೈವಲ್ಯ'ವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ (೬೮) ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಅವಿವೇಕವೇ ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ (೨-೨೪) ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ವೈಶೇಷಿಕರು 'ಮಿಥ್ಯಾ

ಜ್ಞಾನ'ವೇ ಎಲ್ಲ ದುಃಖಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರು ದೇಹವೇ ದುಃಖಮೂಲವೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಕಾರಣವೆಂದೂ ಹೇಳಿ ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ನಿಂತು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಅದಕ್ಕೂ ಮುಂದೆ ಹೋಗುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ಇವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ 'ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕ,' 'ವಿದ್ಯೆ,' 'ಜ್ಞಾನ,' 'ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವ' ಅಥವಾ 'ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ'ವು ಬೇಕೆಂದು ವೇದಾಂತವು ಹೇಳಿದರೆ, 'ಪ್ರಕೃತಿ-ಪುರುಷವಿವೇಕ'ವು ಬೇಕೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯವು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಮತ್ತು ಆರು ಅಥವಾ ಏಳು (ವೈಶೇಷಿಕ) ಅಥವಾ ಹದಿನಾರು (ನ್ಯಾಯ) 'ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನ'ವು ಬೇಕೆಂದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ನೈಮಿತ್ತಿಕ 'ಕರ್ಮಗಳ, ಅನುಷ್ಠಾನ'ವು ಸಾಕೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಹೇಳಿಕೆಯಿದೆ. 'ವಾಸನಾತ್ಯಂತ ವಿರಾಮ'ವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಭವಚಕ್ರಕ್ಕೆ ಮೂಲ ನಿದಾನವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವದೇ ನಿರ್ವಾಣಸಾಧನವೆಂದು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಬಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ದುಃಖವಿಚಾರವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದ್ದು ದುಃಖಾಂತವೇ ಎಲ್ಲರ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿದ್ದರೂ, ದುಃಖದ ಉಗಮ ಮತ್ತು ದುಃಖನಾಶಕ ಸಾಧನಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಇವರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುವವೆಂಬದು ತಿಳಿದುಬರುವಂತಿದೆ.

ಗೌತಮನ ಅಂಬೋಣದಂತೆ ನಿಃಶ್ರೇಯಸ, ಅಪವರ್ಗ, ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ 'ಆತ್ಯಂತಿಕೀ ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿ' ಯೆಂದರೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ದುಃಖಾಭಾವವೆಂತಲೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ (೧. ೧. ೨) ದಂತೆ ಆ ಮೋಕ್ಷವು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನನಾಶದಿಂದಲೇ ಆಗಬೇಕು. ವೈಶೇಷಿಕ ಮತಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಕಣಾದನೂ ಸಹ ಮೋಕ್ಷದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಇದೇರೀತಿಯಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. "ಆತ್ಮವು ಮೊದಲಿನ ದೇಹದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ, ಅದೃಷ್ಟವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಎರಡನೆಯ ದೇಹಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿತೆಂದರೆ, ಉಂಟಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು." (ವೈ. ಸೂ. ೨. ೧೮ರ ಮೇಲಿನ

ವಿಶ್ವನಾಥನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ). ಮೀಮಾಂಸಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ 'ದೇಹರಾಹಿತ್ಯ'ವೇ ಮೋಕ್ಷವು. "ಆತ್ಯಂತಿಕಸ್ತು ದೇಹೋಚ್ಛೇದೋ ನಿಃಶೇಷಧರ್ಮಾಧರ್ಮಪರಿಕ್ಷಯನಿಬಂಧನೋ ಮೋಕ್ಷ ಇತಿ ಸಿದ್ಧಮ್. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮವಶೀಕೃತೋ ಜೀವಸ್ತಾಸು ತಾಸು ಯೋನಿಷು ಸಂಸರತಿ" (ಪ್ರಕರಣ ಪಂಚಿಕಾ, ತತ್ತ್ವಾಲೋಕ, ಪು. ೧೫೬). ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ನಾಶಪಡಿಸುವದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಶಾಶ್ವತ ದೇಹರಾಹಿತ್ಯವೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವು. ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕರ ಮತದಂತೆ ಮೋಕ್ಷವು ಭಾವರೂಪ ಸೌಖ್ಯವಲ್ಲ; ಅದು ಬಗೆಯ ಪೂರ್ಣವಾದ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತವಾದ ದುಃಖಾಭಾವವಷ್ಟೇ ಸರಿ. ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತವಾದರೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾವರೂಪ ಆನಂದವನ್ನು ಕುಮಾರಿಲನಾಗಲಿ, ಪ್ರಭಾಕರನಾಗಲಿ ಯಾರೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ "ಕೈವಲ್ಯ" ಅಥವಾ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾನು ಹೊಂದುವದೇ ಮುಕ್ತಿಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಯೋಗಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ (೪. ೩೩) "ಪುರುಷಾರ್ಥ ಶೂನ್ಯಾನಾಂ ಗುಣಾನಾಂ ಪ್ರತಿಪ್ರಸವಃ ಕೈವಲ್ಯಂ ಸ್ವರೂಪ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ ವಾ ಚಿತಿಶಕ್ತೇರಿತಿ" ಎಂದರೆ ವಿವೇಕದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಂದುಹಾಕಿದ ಮೇಲೆ, ಪುರುಷನ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸುವದು ಗುಣಗಳಿಗೆ ಶಕ್ಯವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಕೃತಿಗುಣಗಳ ಉಪರತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅಥವಾ ಚಿತಿ ಶಕ್ತಿ (ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ) ಯು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ನಿಲ್ಲುವದೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು; "ಗುಣಸಂಬಂಧಾತೀತಃ ಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರಜ್ಯೋತಿರಮಲಃ ಕೇವಲೀ ಪುರುಷ ಇತಿ", ಎಂದರೆ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಗೆ ಗುಣಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಕಡಿದುಹೋಗುವದು. ಮತ್ತು ಪುರುಷನು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಪ್ರಕಾಶಿತನಾಗಿಯೂ, ದೋಷರಹಿತನಾಗಿಯೂ, ಒಬ್ಬೊಂಟಿಗನಾಗಿಯೂ ಇರುವನು. ಈ ವರ್ಣನೆಯೆಲ್ಲ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚೇನು? ಸೇಶ್ವರ ಸಾಂಖ್ಯವೆಂದರೇ ಯೋಗವೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರ ಮೇಲಿಂದ ಈಶ್ವರನ

ಅಸ್ತಿತ್ವವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಇವೆರಡೂ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ತತ್ತ್ವತಃ ಏನೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಸಾಂಖ್ಯಮತದ ಮೇರೆಗೆ "ಮುಕ್ತಂ ಪ್ರತಿ ಪ್ರಧಾನ ಸೃಷ್ಟ್ಯುಪರಮೋ ಯತಾ ತದ್ಭೋಗಹೇತೋಃ ಸ್ವೋಪಾಧಿ ಪರಿಣಾಮ ವಿಶೇಷಸ್ಯ ಜನ್ಮಾದ್ಯನ್ಯಾನುತ್ಪಾದನಮ್" (ಸಾಂಖ್ಯ ಪ್ರವಚನ ಭಾಷ್ಯ ೬-೪೪), ವಿವೇಕಶಾಲಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಧಾನದ ಆಟವೇನೂ ಸಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಧಾನವು ಅವನ ಸಲು ವಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಪುರುಷನ ಭೋಗಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ಪರಿಣಾಮ ವಿಶೇಷವಾದ ಜನ್ಮವನ್ನು ಅದು ಹುಟ್ಟಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಅರ್ಥವು ಮೇಲೆ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಸರಿ. "ಪ್ರಕೃತಿ ವಿಯೋಗೋ ಮೋಕ್ಷಃ" ಎಂದರೆ ಪುರುಷನಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ತಪ್ಪುವದನ್ನೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗ ಮತ ಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ ನೋಡಿದರೂ ಸಹ ಮೋಕ್ಷವು ಬರಿಯ ದುಃಖಾಭಾವವೇ ಹೊರತು, ಭಾವರೂಪ ಆನಂದವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪುರುಷನು ನಿರ್ವಿ ಶೇಷನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯಮತಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಬಂಧಮೋಕ್ಷ ಗಳೆರಡೂ ನಿಜವಾದವು ಅಲ್ಲ; ಎರಡೂ ಕಾಲ್ಪನಿಕವೇ ಸರಿ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪುರುಷನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು, ಅದರ ಸಟನೆಗಳೆಲ್ಲ ತನ್ನವೇ ಎಂದು ಅವಿವೇಕದಿಂದ ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಇದು ಬಗಲೊಳಗೆ ಕೂಸನ್ನು ಹಿಡುಕೊಂಡು ಊರಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕೂಸನ್ನು ಹುಡುಕಾಡಿದಂತೆ ಮಾತ್ರ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವಾಗುತ್ತದೆ. ತನಗೆ ಸಿಕ್ಕದ್ದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅವಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ವಿವೇಕವೇ ಮದ್ದು. ಮತ್ತು ಆ ಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ ತಾನು ಕಳಕೊಂಡದ್ದು ಸುಳ್ಳು; ಅದು ತನಗೆ ಸಿಕ್ಕದ್ದು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ತೋರುವದು. ಈ ಕಲ್ಪನೆ ಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಮೋಕ್ಷವು ಆತ್ಯಂತಿಕ ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿಯೂ ಆಹುದು. ಭಾವರೂಪ ಶಾಶ್ವತ ಆನಂದವೂ ಆಹುದು. ಉಳಿದೆಲ್ಲ ದರ್ಶನಗ ಳಂತೆ ಕೇವಲ ದುಃಖಾಭಾವರೂಪವಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಹ ನಿರ್ವಾಣ ವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ದುಃಖಗಳ ಅಭಾವವೇ ಧ್ಯೇಯವೆಂದು ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಈ ದುಃಖಾಂತಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಗಳು ಮುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಡುತ್ತವೆ; ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಗಳು 'ಕೈವಲ್ಯ'ವೆಂದು ನಾಮಕರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ. 'ನಿಃಶ್ರೇಯಸ' ಅಥವಾ 'ಅಪವರ್ಗ'ವೆಂಬುವದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಶಬ್ದವು. ಅದನ್ನೇ 'ಅಮೃತ'ವೆಂದೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬೌದ್ಧರು 'ನಿರ್ವಾಣ'ವೆಂದು ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇವೆಲ್ಲ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಶ್ರೀಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಈ ಮಹತ್ತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಅವತರಣಿಕೆಯನ್ನು ಓದಬೇಕು. ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರಾದರೂ ದುಃಖದ್ವೈಶ್ಯದಿಂದಲೇ ಹೊರಟು, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತ ಹುಡುಕುತ್ತ ವೇದಾಂತದ ಅವಿದ್ಯೆಗೇ ಬಂದು ಮುಟ್ಟಿರುವರು. ಇನ್ನು ಆ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿದ್ಯೆಯೇ ತಕ್ಕ ಮದ್ದು. ಆದರೆ ಅದು ವೇದಾಂತದೊಳಗೇ ಸಿಕ್ಕೀತಲ್ಲದೆ, ಬೇರೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ನಾನು ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಿ ಶ್ರೀಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಚಿಕ್ಕ, ಆದರೂ ಬಹುಮಹತ್ತ್ವದ 'ಅವತರಣಿಕೆಯನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪುಟಃ— ೪ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳು *

ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ

* ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ವಿಷಯವು ಬಹಳ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ಬರೆಯಬೇಕೆಂದು ನಮ್ಮ ವಿಚಾರವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದ್ದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಯೋಗ್ಯ ವೇಳೆಗೆ ಕೈಸೇರಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ನಮಗೆ ದೊರೆತ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮೇಲಿಂದಲೇ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಮಾತನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಾಚಕರು ನಮ್ಮನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸಬೇಕು. ಮಧುಸೂದನ ಸರಸ್ವತಿಯವರು ತಮ್ಮ 'ವೇದಾಂತ ಕಲ್ಪಲತಿಕಾ' ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿರುವರೆಂಬುದು ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಂಥವಾದ 'ಸಿದ್ಧಾಂತ ಬಿಂದು'ವಿನಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತ ಕಲ್ಪಲತಿಕಾ ಗ್ರಂಥವು ನಮಗೆ ದೊರೆತಿರುವದಿಲ್ಲ.

ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳುವ ಅಥವಾ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಿಚ್ಛಿಸುವ ಸಾಧಕನಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಮಾನಸಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಯೋಗ್ಯತೆಯಿರಬೇಕಾಗುವದು. ಸಂಶಯ, ದಡ್ಡತನ, ಮತ್ತು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳು ಇರುವ ವರೆಗೆ ಮಹಾ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವು ಎಂದೂ ಹುಟ್ಟಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನೋದಯಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬರುತ್ತಿರುವ ಈ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಶ್ರವಣಮನನಾದಿಗಳು ಆವಶ್ಯಕವು. ಎಂತೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಸಾಧಕರೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡುವದೆಂದರೇ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದುನೋಡುವದೆಂದರ್ಥ. ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ವಿಚಾರವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಈ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನೊಳ ಗೊಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನೂ, ಅವುಗಳನ್ನನು ಸರಿಸಿರುವ ಬೇರೆ ತರ್ಕಗಳನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. * ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಕರ್ತಾರರಾದ ಬಾದ ರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟೇ ತಮ್ಮ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಗಳ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ 'ಸಮನ್ವಯಾಧ್ಯಾಯ'ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಅದರಲ್ಲಿ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ನಿರಪವಾದವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿದೆ. ಈ ಮಾತು ದೃಗ್-ದೃಶ್ಯಾನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕವೆಂಬ ತರ್ಕದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿರುವದು. ಬ್ರಹ್ಮ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಪ್ರಧಾನ ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಕಾರಣವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಅವೆಲ್ಲ ದೃಶ್ಯ ವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯು 'ಅವನು ನೋಡಿದನು,' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ 'ನೋಡುವಿಕೆ'ಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೆಂದು ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. 'ನೋಡುವಿಕೆ'ಯು ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೊಬ್ಬದೇ ಸಾಧ್ಯವು; ಅಚೇತನವಾದ ವಸ್ತುವು ನೋಡುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.

* ಮಧುಸೂದನ ಸರಸ್ವತಿಯವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಬಿಂದು ೮ ನೋಡಿರಿ.

ಆದುದರಿಂದ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಕಾರಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. ದೃಶ್ಯವಾದುದೆಲ್ಲ ಕ್ಷಣಭಂಗುರವು; ಪರಾವಲಂಬಿಯು; ಚೇತನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರಲಾರದು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ದೃಶ್ಯದ ಸಹಾಯವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರಬಲ್ಲದ್ದಾಗಿಯೂ, ಎಂದಿಗೂ ದೃಶ್ಯವಾಗದಿರುವ ದೃಕ್ಕೆಂದರೆ ಚೇತನ ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವೇದಾಂತಗಳು ಇಂತಹ ದೃಕ್ಸ್ವರೂಪದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ 'ಅವಿರೋಧಾಧ್ಯಾಯ'ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ಸಾಕ್ಷಿ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ' ತರ್ಕವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ, ಭೇದವೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂದೂ, ಭೇದವನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ದರ್ಶನಗಳೆಲ್ಲ ದುಷ್ಟವಾದುದ ರಿಂದ ತ್ಯಾಜ್ಯವಾದವುಗಳೆಂದೂ ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಭೇದವು ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಾದುದಾಗಲಿ ಸ್ವತಃ ಪ್ರಕಾಶವಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಎರಡು ವಸ್ತು ಗಳ ನಡುವಿರುವ ಭೇದವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಬೇರೊಬ್ಬ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ಭೇದವು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅದ ರಂತೆಯೇ 'ಸಾಧನಾಧ್ಯಾಯ'ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ 'ಆಗಮಾಪಾಯಿತದವಧ್ಯನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ'ವೆಂಬ ತರ್ಕವು ಆಧಾರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಮೋಕ್ಷಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರಂಗ ಸಾಧನಗಳೆಂದೂ ಬಹಿರಂಗ ಸಾಧನಗಳೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧವು. ಆದರೆ ಆ ಸಾಧನಗಳೆಲ್ಲ ವೈರಾಗ್ಯವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ವಿಷಯದೋಷ ದರ್ಶನದಿಂದ ವೈರಾಗ್ಯವು ಸ್ಥಿರವಾಗುವದು. ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ಅನಿತ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ವೈರಾಗ್ಯವು ತಾನಾಗಿಯೇ ಒಡಮೂಡುವದು. ಆದುದರಿಂದ ವಿಷಯಗಳ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡಹತ್ತಿ ದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾಗುವ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ಆಗಮಾಪಾಯಿಗಳಿಗೆ, ಎಂದರೆ, ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಗೆ ಈಡಾಗಿರುವವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. ಮತ್ತು ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುವೇ ಮೂಲ ವಾಗಿರಬೇಕಾಗುವದರಿಂದ, ಅಂತಹ ವಸ್ತುವೂ ಇರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗು

ವದು. ಆದುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯಸು ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಂದ ಗ್ರಸ್ತವಾದ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿರಕ್ತನಾಗಿ, ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರವಣಮನನಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಹತ್ತಬೇಕು. ಆದರಂತೆಯೇ 'ಫಲಾಧ್ಯಾಯ'ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ 'ದುಃಖಿಪರಮಪ್ರೇಮಾಸ್ಪದಾನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ'ವೆಂಬ ತರ್ಕವು ಮೂಲವಾಗಿದೆ. ದುಃಖವೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂದೂ, ಆನಂದವೇ ಆತ್ಮನ–ಬ್ರಹ್ಮನ–ಸ್ವರೂಪವೆಂದೂ ಈ ತರ್ಕದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ ದೆ. ಹೀಗೆ ಇಡೀ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವೆಲ್ಲ ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಷ್ಟೇ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಗಳಾಗಿರುವವೆಂದಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವು ಒಳ್ಳೇ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುವವೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಗೆ ಬಹಳೇ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳೇ ಆಧಾರವಾಗಿವೆ. ಅನುಮಾನ ವ್ಯಾಪಾರದೊಳಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿಶ್ಚಯವಾದರೂ ಇವುಗಳಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗೆ ಶಬ್ದಾಲಂಕಾರ ಮತು ಅರ್ಥಾಲಂಕಾರಗಳೊಳಗಿನ ವಿಭಾಗವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾದರೂ ಇವೇ ಸಹಾಯಕವಾಗಿರುವವೆಂದು ಮಮ್ಮಟನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾಶದೊಳಗೆ ೧೦ನೆಯ ಉಲ್ಲಾಸದ ಕೊನೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳೊಳಗಿನ ಐಕ್ಯ ಮತ್ತು ಭೇದಗಳಾದರೂ ಇವುಗಳಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಆಧುನಿಕ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ (Inductive Logic ಸಹ Method of Agreement ಮತ್ತು Method of Difference ಎಂಬವು ಒಳ್ಳೇ ಮಹತ್ವದವಾಗಿರುವವೆಂಬುದನ್ನು ಬೇರೆ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಡ. ಇವೂ ಕ್ರಮವಾಗಿ ನಮ್ಮೊಳಿನ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಗೇ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತ ಕೂಡುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನಿಷ್ಟಕ್ಕೇ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಮಹಾವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳೇ ಆಧಾರವೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿಯೊಳಗಿನ (೧೮–೯೬) ಶ್ಲೋಕವೇ ಮೂಲವು. ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮಹಾವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮಹಾವಾಕ್ಯೋಪದೇಶದಿಂದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು. ವೇದಾಂತಗಳೊಳಗಿನ ಅವಾಂತರ ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆ ಮೇಲೆ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳು ಸಾಧಕನಿಗೆ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತುಸು ವಿಚಾರಿಸುವ.

'ಅನ್ವಯ'ವೆಂದರೆ ಸಂಬಂಧ, ಮತ್ತು 'ವ್ಯತಿರೇಕ'ವೆಂದರೆ ಅಭಾವ. ಅನ್ವಯವೆಂಬ ಶಬ್ದವು 'ಅನು + ಇ' ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. 'ಇ' ಎಂದರೆ 'ಹೋಗು', ಮತ್ತು 'ಅನು' ಎಂದರೆ 'ಅನುಸರಿಸಿ', ಅಥವಾ 'ಹಿಂದಿನಿಂದ' ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಅನ್ವಯವೆಂದರೆ ಬಂದನ್ನೊಂದು ಎಡೆಬಿಡದೆ ಹಿಂಬಾಲಿಸುವದೆಂದು ಅರ್ಥವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಯಾವುದರ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದೋ, ಅದನ್ನದು ಒಂದೇಸವನೆ ಅನುಸರಿಸಲಿಕ್ಕೇ ಬೇಕು. ಉದಾ: ಸುಡುವಿಕೆಯು ಬೆಂಕಿಯ ಧರ್ಮವು. ಮತ್ತು ಅದು ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಬೆಂಕಿಯಿದ್ದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಜೀವಾತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವಾದುದು ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು ಅವನ ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಸರಿಸಲಿಕ್ಕೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಅವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡುವದರಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅನ್ವಯವೊಂದರಿಂದಲೇ ಈ ಮಾತು ನಿಃಸಂಶಯವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರೇಕವೂ

ಹ. ೨. ೧೨—೬೭೧೦

ಆವಶ್ಯಕವು. 'ವ್ಯತಿರೇಕ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ವಿ+ಅತಿ+ರಿಚ್' ಎಂಬ ಧಾತುವು ಮೂಲವಾಗಿದೆ. 'ವ್ಯತಿರಿಚ್' ಎಂದರೆ 'ಒಂದನ್ನೊಂದು ಬಿಟ್ಟಿರು' ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಕೆಲವು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವದೋ, ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಲಾರದು. ಉದಾ: ಹೊರಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ದ್ವೈತ ಪ್ರಪಂಚವು ಜೀವಾತ್ಮನ ಒಂದವಸ್ಥೆಯಾದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಜೀವಾತ್ಮನ ಮತ್ತೊಂದವಸ್ಥೆಯಾದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದ್ವೈತ ಪ್ರಪಂಚದ ವ್ಯತಿರೇಕವಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ದ್ವೈತ ಪ್ರಪಂಚವು ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಯಾವ ಪದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೆಂಬದನ್ನು ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ವ್ಯವಹಾರದ ಮೇಲಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕೆಂದು ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯ ಹಾಗೂ ಸುರೇಶ್ವರರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ಆಯಾ ಪದದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವ ವಿಶೇಷ ವಸ್ತುವೇ ಅಭಿಪ್ರೇತವಿದ್ದಾಗ, ಆಯಾ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸು ತ್ತಾರೆ. ಇದು ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದದ ಅನ್ವಯವಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದವು ಅಭಿಪ್ರೇತವಿರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದವೂ ಉಪಯೋಗಿ ಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ಆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದದ ವ್ಯತಿರೇಕವಿದ್ದಂತಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೀತಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ವ್ಯವಹಾರ ವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಿರುವ ದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಮಹಾವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ಉಪದೇಶದ ಮಹಾ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಅದರೊಳಗೆ ತತ್, ತ್ವಂ, ಮತ್ತು ಅಸಿ ಎಂಬ ಮೂರು ಪದಗಳಿರುವವೆಂದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಾವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಇವೆಲ್ಲ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವೂ

ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವದು ಆವಶ್ಯಕವು. ಆದರೆ ಅವುಗಳೊಳಗೆ 'ತತ್ – ಅದು,' ಮತ್ತು 'ಅಸಿ = ಇರುವಿ' ಎಂಬ ಪದಗಳ ಅರ್ಥದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಅಷ್ಟು ಅಡಚಣೆಯುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ತ್ವಂ = ನೀನು' ಎಂಬದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದು ಮಾತ್ರ ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ವ್ಯವಹಾರದ ಮೇಲಿಂದ ನೋಡಿದರೆ 'ನೀನು' ಎಂಬದಕ್ಕೆ 'ದೇಹ'ವೆಂದೂ, 'ಇಂದ್ರಿಯ'ಗಳೆಂದೂ ಸ್ಥೂಲದೇಹದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದರೂ 'ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹದಿಂದೊಡಗೂಡಿ ಲೋಕಾಂತರ ಗಮನ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವ'ನೆಂದೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥಗಳಾಗುವವೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.* 'ನೀನು' ಎಂಬದರ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಅವನು ಕರ್ತೃ ಭೋಕ್ತೃವೂ ಆಗಿರುವಂತೆಯೂ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಜೀವಾತ್ಮರು ಅನೇಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಅಲ್ಪಜ್ಞರೂ, ಮರ್ಯಾದಿತ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರೂ ಆಗಿರುವರು. ಸುಲಭವಾಗಿ ನಿರಾಕರಣೆಮಾಡಬಹುದಾದ ದೇಹಾತ್ಮವಾದವನ್ನೂ, ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಆತ್ಮವೆಂಬ ವಾದವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರೆ,

---

* ಆತ್ಮನಿರುವನೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುವರೂ, ಅವನ ಸ್ವರೂಪವು ಇಂತಹದೇ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಐಕಮತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (೧.೧.೧) ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: ಚೇತನದಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ದೇಹವೇ ಆತ್ಮನು — ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರೂ ಲೋಕಾಯತಿಕರೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವರು. ಚೇತನವುಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಚೇತನವುಳ್ಳ ಮನಸ್ಸೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಬೇರೆ ಕೆಲವರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿರುವ ಬರಿಯ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಶೂನ್ಯವೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ದೇಹಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕರ್ತೃವೂ ಭೋಕ್ತನೂ ಆಗಿರುವ ಸಂಸಾರಿಯೊಬ್ಬನಿರುವನೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಅವನು ಬರಿಯ ಭೋಕ್ತನೇ, ಕರ್ತನಲ್ಲ — ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಆ ಭೋಕ್ತನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆಗಿರುವ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನು ಇರುವನೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವನು ಭೋಕ್ತೃವಾದ ಜೀವನ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಇದೇ ತರದ ಬೇರೆ ವಿವರಣೆಗೆ ಮಧುಸೂದನ ಸರಸ್ವತಿಯವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಬಿಂದುವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಅಂತಃಕರಣವಿಶಿಷ್ಟನಾದವನೇ ಜೀವನೆಂದು ಹೇಳುವ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವರು. ಆದರೆ 'ನೀನು' ಎಂಬದಕ್ಕೆ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ 'ಅದು ನೀನು ಇರುವಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಹೊಂದುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥವಾವುದೆಂಬದನ್ನಾದರೂ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗುವದು.

ಹೀಗೆ 'ನೀನು' ಎಂಬದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದೆಂದರೇ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದು. ವೇದಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ವಿಶ್ವದೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಆತ್ಮವೆಂದೂ, ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ— ಎರಡು ತೆರನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಇವೆರಡರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ, ಅದರ ಆಧಾರದಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನಾತ್ಮದಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಚರ್ಚಿಸಿ, ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನಾತ್ಮದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನೇ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳು ಮಾಡುವವೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದಲೇ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಮಾತ್ರ ಎಂದಿಗೂ ಆಗಲಾರದೆಂಬದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅನುಮಾನ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಪರೋಕ್ಷವೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ನೈ. ಸಿ. ಯ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ ಮತ್ತು ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ) ಮತ್ತು ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ವಸ್ತುವು ಮಾತ್ರ ಇರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಅದು ಅದ್ವಿತೀಯವೇ ಇರಬೇಕೆಂದೂ, ಅದರ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಇಲ್ಲೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಮಹಾವಾಕ್ಯವೊಂದೇ ಒಂದಾದ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ವಿಚಾರಮಾಡಿದ ಮೇಲಾದರೂ ಸಾಧಕನು ಮಹಾವಾಕ್ಯಕ್ಕೇ ಶರಣು ಹೋಗಬೇಕಾಗುವದು.

ಹೀಗೆ ‘ತ್ವಂ’ ಅಥವಾ ‘ನೀನು’ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳು ನಾಲ್ಕೆಂದು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದರೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಐದನೆಯದೊಂದನ್ನು ಕೂಡಿಸುವ ವಾಡಿಕೆಯಿದೆ. ಈ ಐದು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ--(೧) ದೃಗ್ದೃಶ್ಯಾನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕ, (೨) ಸಾಕ್ಷಿಸಾಕ್ಷ್ಯಾನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕ, (೩) ಆಗಮಾಪಾಯತದವಧ್ಯನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕ, (೪) ಅನುವೃತ್ತ ವ್ಯಾವೃತ್ತಾನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕ, ಮತ್ತು (೫) ದುಃಖಿಪರಮಪ್ರೇಮಾಸ್ಪದಾನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕ, ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಅವಶ್ಯವಿದ್ದಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವುಗಳ ರಹಸ್ಯವೇನೆಂಬದನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ನೋಡುವ.

ದೃಗ್ದೃಶ್ಯಾನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕ

ದೃಕ್ ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯವೆಂದೂ, ದೃಶ್ಯವೆಂದರೆ ಜಡವೆಂದೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆ ಅರ್ಥಮಾಡುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ದೃಕ್ ಎಂದರೆ ನೋಡುವವನೆಂದೂ, ದೃಶ್ಯವೆಂದರೆ ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವೆಂದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು. ನೋಡುವವನಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯಶಕ್ತಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬದೇನೋ ನಿಜವೇ; ಮತ್ತು ದೃಶ್ಯವಾಗುವಂತಹದೆಲ್ಲ ಜಡವಿರುತ್ತದೆಂಬದೂ ನಿಜವೇ. ಆದರೆ ನಾವೀಗ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೃಕ್ ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತ್ರಿಪುಟೀ ವ್ಯವಹಾರದೊಳಗಿನ ಪ್ರಮಾತೃ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ದೃಕ್ ಎಂದರೆ ನೋಡುವವ, ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವ, ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವವ, ಅಥವಾ ತ್ರಿಪುಟೀ ಜೀವನದೊಳಗಿನ ಕರ್ತೃವೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವು. ಅಂತಃಕರಣವನ್ನೂ, ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳಾದ ಅಹಂಕಾರ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನೂ ದಾಟಿದಮೇಲೆ, ಅದನ್ನೂ ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಕೂಡ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ದೃಕ್ ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಃಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನೇರಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ‘ಸಾಕ್ಷೀ’ ಎಂಬ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದೃಕ್ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷೀ

ಶಬ್ದಗಳು ಪರ್ಯಾಯಗಳೆಂದು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಆಗ ದೃಕ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ತ್ರಿಪುಟೀ ಜೀವನದೊಳಗಿನ ಕರ್ತೃವೆಂದಿರದೆ, ಅಂತಃಕರಣವನ್ನೂ ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಚೈತನ್ಯನೆಂದಿಷ್ಟೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದೃಕ್ ಎಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಕರ್ತೃತ್ವೋಪಾಧಿಯನ್ನು ತಳೆದ ಚೈತನ್ಯವೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೇ ನೈ. ಸಿ. ಯಲ್ಲಿ (೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿ) ಅರ್ಥಮಾಡಿದ್ದಾರೆ, ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬೊಂದೇ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡ ಚೈತನ್ಯವು ಸಾಕ್ಷೀ ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ದೃಕ್ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷೀ ಶಬ್ದಗಳೊಳಗಿನ ಭೇದವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ದೃಕ್‌ದೃಶ್ಯವಿವೇಕವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸ್ಥೂಲದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ನೋಡುವವನಂತೂ ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರೆ ಇರಲೇಬೇಕು. ನೋಡುವವನು ತಾನೇ ನೋಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವಾಗಲಾರನು. ಹಾಗೆ ಆಗುವದೆಂದರೆ ಕರ್ತೃಕರ್ಮವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿಯೂ ಕರ್ಮವಾಗಿಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಅಸಮಂಜಸವು. ಇಷ್ಟಾಗಿ ಕರ್ತೃವಿನ ಧರ್ಮವು ಕರ್ತೃವಿನ ಮೇಲೆಯೇ ನಡೆಯಲಾರದು. ಉದಾ: ಬೆಂಕಿಯ ಧರ್ಮವಾದ ಸುಡುವಿಕೆಯು ಬೆಂಕಿಯನ್ನೇ ಸುಡಲಾರದು. ಹಾಗೆಯೇ ನೋಡುವವನ ಧರ್ಮವಾದ ಚೈತನ್ಯವು ನೋಡುವವನನ್ನೇ ನೋಡಲಾರದು. ಮತ್ತು ತ್ರಿಪುಟಿಯೊಳಗಿನ ದೃಕ್ಕು ಯಾವಾಗಾದರೂ ಇಂದ್ರಿಯ ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ದೃಶ್ಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೂ ಆ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ನೋಡುವ ಅಥವಾ ಅರಿಯುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ತೃವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವನು ಉದಾಸೀನನಾಗಿಯೂ ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವನು, ಅಥವಾ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವನು, ಎಂದೂ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷೀ ಚೈತನ್ಯವು ಅಂತಃಕರಣವನ್ನೂ ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ನೋಡು

ತ್ತಿರುವದೆಂದರೆ, ಅದು ಅರಿಯುವ ಅಥವಾ ನೋಡುವ, ಅಥವಾ ಅವು ಗಳನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷೀ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದ ಬೇರೆ ಯಾವ ಸಾಧನಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಉದಾಸೀನ ವಾಗಿಯೇ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ಮೇಲಿಂದಲೂ ದೃಕ್ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷೀ ಶಬ್ದಗಳೊಳಗಿನ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವಂತಿದೆ.

ದೃಗ್ದೃಶ್ಯಾನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ಥೂಲ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಹೊರಟರೆ ಆತ್ಮವು ಎಲ್ಲ ದೃಶ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಕಣ್ಣೇ ದೃಕ್ಕೆಂದು, ಎಂದರೆ ಕಣ್ಣೇ ತ್ವಂಪದದ ಅರ್ಥವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಕಣ್ಣು ನೋಡುತ್ತದೆ, ಎಂದೂ ನಾವು ನುಡಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಂತೂ ತೀರ ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಒಳಗೆ ಹೋದರೆ ಕಣ್ಣು ಕೂಡ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ದೃಶ್ಯವಾಗಿರು ತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. 'ನಾನು ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆಗ ಕಣ್ಣು ಸಾಧನವಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಕಣ್ಣಿನ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೂ ಮನಸಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಪ್ರಸಂಗ ದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸೇ ದೃಕ್ಕೆಂದೂ, ಕಣ್ಣು ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ದೃಶ್ಯವಾಗಿರು ವದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೂ ಒಳಗೆ ಹೋದರೆ ಆ ಮನಸ್ಸು ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣವೂ ಸಹ ಅದರ ಎಲ್ಲ ವೃತ್ತಿ ಗಳೊಡನೆ ಸಾಕ್ಷೀಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡುವವನಿಗೆ ಇದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವಂತಿದೆ. ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅಹಂಕಾರವೂ, ಅದರ ಮೂಲಕವಾದ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೂ ನಿದ್ರೆ ಯಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಗಳ ಹುಟ್ಟುಸಾವು ಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಸಾಕ್ಷೀ ಚೈತನ್ಯವು ಅಂತಃಕರಣದಿಂದಲೂ, ಅದರ

ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಇದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನೂ ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ನೋಡುವ ದೃಕ್ಕೆಂದರೇ ಸಾಕ್ಷಿ ಯೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆಯಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಅನುಭವವನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತ ಹೋದರೆ ಎಲ್ಲ ಅನುಭವ ದಲ್ಲಿ ದೃಕ್ಕೆಂಬದರ ಅನ್ವಯವಿರುವದೆಂದೂ, ದೃಶ್ಯದ ವ್ಯತಿರೇಕವಿರುವದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಚೈತನ್ಯವೇ ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಮೂಲ. ದೃಶ್ಯವು ಆಗಾಗ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಹೋದರೂ ದೃಕ್ಕು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸಾಗಲಿ ಕಣ್ಣಾಗಲಿ ದೃಕ್ ಎಂದೆನಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವದೂ ಕೂಡ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರಸಾದದಿಂದಲೇ ಸರಿ. ಚೈತನ್ಯದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದ ಕಣ್ಣು ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸು ಯಾವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಮಾಡ ಲಾರದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಚೈತನ್ಯವೇ ಮೂಲವೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಚೈತನ್ಯವನ್ನೇ ನೋಡುವ ಮತ್ತೊಂದು ಚೈತನ್ಯವಿರುವದೆಂದೂ, ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ಬೇರೊಂದು ಚೈತನ್ಯವಿರಬೇಕಾಗುವದೆಂದೂ ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ– ಅದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾಗಿದೆ; ಎಂದರೆ ಅದು ಎಂದೂ ದೃಶ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ, ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಿಂಬಹುನಾ, ಅದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವದ ತಳಹದಿಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕದಿಂದ ಆತ್ಮನು ಭಾವರೂಪನೆಂದೂ ಚಿದ್ರೂಪನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಕ್ಷಿ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ

ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಅರ್ಥವು ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ಈಗ ತುಸು ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ನೋಡುವ.

ಕೋರ್ಟು ಕಚೇರಿಗಳಲ್ಲಿ ಓಡಾಡುವ ಜನರಿಗೆ 'ಸಾಕ್ಷಿ'ಯೆಂದರೇ ನೆಂಬದನ್ನು ಬೇರೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಡ. ನಾವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಮಾತನಾಡುವಾಗ 'ಈ ಮಾತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೇನು?' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ

ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಯಾವದೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡುವದಕ್ಕೆ 'ಸಾಕ್ಷಿ'ಯು ಆವಶ್ಯಕವೆಂಬದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷೀ ಹೇಳುವ ಜನರಾದರೂ ಸಿಕ್ಕಸಿಕ್ಕವರಿದ್ದು ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ, ಸಿದ್ಧ ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕಾದ ಮಾತನ್ನು ಅವರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಡಿದವ ರಾಗಿಯೂ, ವಾದಿಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಉದಾಸೀನತ್ರಯಸ್ಥ ರಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಜನರೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಅರ್ಹರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ 'ಸಾಕ್ಷೀ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ರಹಸ್ಯವೇನೆಂಬದು ಚಾಣಾಕ್ಷರಾದ ವಾಚಕರ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಕು; (೧) **ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ, ನೇರಾಗಿ** ನೋಡುವದು, ಮತ್ತು (೨) ಉದಾಸೀನನಾಗಿ ನೋಡುವದು, ಇವೆರಡೂ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಾಕ್ಷೀ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೂ, ಉದಾಸೀನನಾಗಿಯೂ ನೋಡುವವನಿಗೆ ಸಾಕ್ಷೀ ಶಬ್ದವನ್ನು ಹಚ್ಚಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿದ್ದರೂ, ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಂತಃಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚು ತ್ತಾರೆ. ದೃಗ್‌ದೃಶ್ಯ ವಿವೇಕದೊಳಗಿನ ದೃಕ್ ಪದಾರ್ಥವು ಅಂತಃಕರಣ ವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಕಣ್ಣು ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ದೃಶ್ಯಪದಾರ್ಥ ವನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷೀ ಚೈತನ್ಯವು ಅಂತಃಕರಣವನ್ನೂ ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದಲೂ ನೋಡುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ನೇರಾಗಿ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅವು ಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಅದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದು ಕರೆಯು ತ್ತಾರೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದರೆ ಬೇರೊಬ್ಬರ ಮುಖಾಂತರ ಅಥವಾ ಸಹಾಯ ದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುವವನಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅಂತಃಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ತೀರ ಉದಾಸೀನನಾಗಿಯೇ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಆ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರ ಣವೂ ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳೂ ಸಾಕ್ಷ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಹೀಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದೆಲ್ಲವೂ ಸಾಕ್ಷ್ಯವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವದಾದರೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸರಿ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಇರುವದರಿಂದ, ಅವನು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ? ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವನ್ನೇ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಹೊರಟರೆ ಅದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ಅಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನರ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಕೊಂಡು ಹೊರಟೇ ನಾವು ಆತ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾಗುವ ದರಿಂದ ನಾವು ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಂತಃಕರಣವೂ ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡುವ ಚೈತನ್ಯವೇ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಂದೂ, ಅದೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೆಂದೂ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ಸಾಕ್ಷಿಸಾಕ್ಷ್ಯಾನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಆವಶ್ಯಕವು. ಮೇಲಿನ ದೃಗ್ದೃಶ್ಯ ವಿವೇಕಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರ ವೊಂದೇ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕವನ್ನು ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಮೂರೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ನೋಡಲೇಬೇಕಾಗು ತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣವು ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೆಲಸಮಾಡು ತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಾದರೂ ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಗಳೊಡನೆ ಲೀನವಾಗಿ ಹೋಗು ತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಂತಃಕರಣವು ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಸಹಿತವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ, ಕೆಲಸ ಮಾಡಿ, ಲೀನವಾಗಿ ಹೋಗುವದನ್ನು ನೋಡುವ ಚೈತನ್ಯವೇ ಸಾಕ್ಷೀ ಚೈತನ್ಯವು. ಅಂತಃಕರಣವು ತನ್ನ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳನ್ನು ತಾನೇ ನೋಡ ಲಾರದಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಕ್ಷೀ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಹಿಡಿದ ಹೊರತು ಗತ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ.

ಕನಸಿನಲ್ಲಾಗಲಿ, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗಲಿ ಸಾಕ್ಷ್ಯವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗುತ್ತ ಹೋಗಿ, ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲದಂತಾದರೂ, ಸಾಕ್ಷಿಯು ಮಾತ್ರ ಮೂರೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನ್ವಯವು, ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷ್ಯದ ವ್ಯತಿರೇಕವು. ಹೀಗೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯವು ಸಾಕ್ಷಿ

ಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರಲಾರದು. ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಮಾತ್ರ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಇರಬಲ್ಲದು.

ದೇಶ, ಕಾಲ, ಅವಸ್ಥೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತವೂ, ಸಾಕ್ಷೀ ಚೈತನ್ಯದನಂತರದವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷೀ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. *

ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕದಿಂದಾದರೂ ಆತ್ಮವು ಚಿದ್ರೂಪನೆಂದೂ ಭಾವರೂಪವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಗಮಾಪಾಯತದವಧ್ಯನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ.

ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಸೂ. ಭಾ. ಕಾರರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವಾದರೂ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದೆವು. ಉಳಿದವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಅಷ್ಟು ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ನಾವೂ ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿಯೇ ಅವುಗಳ ಸಮಾಚಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ.

'ಆಗಮ'ವೆಂದರೆ ಹುಟ್ಟು, 'ಅಪಾಯ'ವೆಂದರೆ ನಾಶ ಅಥವಾ ಸಾವು. ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳು ಕಾಲದೊಳಗಿನವು. ಎಂದರೆ ಕಾಲದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು. ಕಾಲವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳೆಂದಾದರೂ ನಾವು ಯಾಕೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ? ವಿಚಾರಮಾಡಿನೋಡಿದರೆ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳೆಲ್ಲ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ. ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಥಿರವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿರುವವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಥಿರವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಮೊದಲಿನ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಕೂಡ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸ್ಥಿರವಾದ ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿರುವವೆಂದು ಕಂಡೇ

* ಸಾಕ್ಷಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕೆಲ ಜನ ಅದ್ವೈತ ಟೀಕಾಕಾರರು ಮುಂದೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸೂ. ಭಾ. ಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ನಾವು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಹೋದರೆ ಕೊನೆಗೆ ಅವುಗಳ ಅವಧಿಯೆಂದರೆ ಚರಮಸೀಮೆಯೆಂದು ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಲ್ಲದ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಆ ವಸ್ತುವು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕದಂತಹದಾಗಿರಬೇಕೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಆತ್ಮವು.

ಅನುವೃತ್ತವ್ಯಾವೃತ್ತಾನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ

ಮೇಲಿನ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕವು ಕಾಲದೊಳಗಿನ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದರೆ ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕವು ದೇಶದೊಳಗಿನ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಆಕಾರವನ್ನು ತಳೆದಿರುವ ಮತ್ತು ದೇಶವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗುತ್ತ ಹೋದರೂ, ಅವುಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾಗಿ ಸದ್ವಸ್ತುವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ದೇಶವನ್ನು ಮೀರಿದ್ದಾಗಿರುವದೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ದುಃಖಿಪರಮಪ್ರೇಮಾಸ್ಪದಾನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ

ಆತ್ಮನು ದುಃಖಿಯೆಂದು ನಮಗೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ; ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಇಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಅವನ ದುಃಖಿತ್ವದ ವ್ಯತಿರೇಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗಿರುವದು ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಪರಮ ಪ್ರೇಮಾಸ್ಪದತ್ವದ ಅನ್ವಯವು. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಆತ್ಮನು ಪರಮಾನಂದನೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವು ಇವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಆತ್ಮನ ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭವವೂ ಇವುಗಳಿಂದಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ದೃಶ್ಯವಾಗುವದು, ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾಗುವದು, ದಿಕ್ಕಾಲಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಈಡಾಗುವಂತಹದು, ಮತ್ತು ದುಃಖಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಾಗುವದೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ, ಇವುಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುದೇ ಆತ್ಮವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಆತ್ಮನ

ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭವಕ್ಕೆ ತತ್ತ್ವಮಸಿ ವಾಕ್ಯವೇ ಕಾರಣವಾಗುವದೆಂದು ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಪುಟ ೫ :— ಚೇತನಾವಾದ.

ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಗೂಢವನ್ನು ಬಿಡಿಸಹೊರಟವರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು: (೧) ಚೇತನ ಅಥವಾ ಚೈತನ್ಯವಾದಿಗಳು (Idealists), ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವಾದಿಗಳು (Realists). ಚೇತನ ವಾದಿಗಳ ಅಂಬೋಣದಂತೆ ಹೊರಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಕಲ್ಲು, ಮಣ್ಣು, ಮೇಜು, ಕುರ್ಚಿ, ಆಕಾಶ, ನಕ್ಷತ್ರ, ನದಿ, ಪರ್ವತಾದಿ ವಸ್ತುಜಾಲವೆಲ್ಲ ಚೇತನದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ನಿಂತಿರುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ ಇವುಗಳಿಗಿರುವ ಸತ್ಯತ್ವ ಅಥವಾ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅವುಗಳ ಸ್ವಂತದ್ದಾಗಿರದೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವ, ಅರಿಯುವ, ಅಥವಾ ಅನುಭವಿಸುವ ಅನುಭವದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಆತ್ಮವು ಇದ್ದಹೊರತು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಸತ್ಯವೆಂದೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದೆಂದು ಈ ಪಕ್ಷದವರ ಅಂಬೋಣವು. ಈ ಮತಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಚೇತನವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅರಿವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರವು ಇರಲಾರದು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಾಸ್ತವ ವಾದಿಗಳು (Realists) "ಜಡವಸ್ತುಗಳೂ ಕೂಡ ಚೇತನದಂತೆ ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆತಾವೇ ಸ್ವಂತವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವು. ಅರಿವು ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿಯಬಲ್ಲದೇ ಹೊರತು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ತಂದು ಕೊಡಲಾರದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಇವರಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವು ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನರಿಯುವ ಅರಿವಿಗೂ ಸಂಬಂಧವೇನು— ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರ ಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಇರುವದೆಂಬುದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ. ತಿಳಿಯುವ ಚೈತನ್ಯದ ಹೊರತಾಗಿ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ವಾಸ್ತವವಾದ ಸ್ವಂತ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲೆಂಬುದು ಚೇತನವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದರೆ, ಚೇತನಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗದೆ ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಅವು ಇರುವವೆಂದೂ, ಅವುಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಬಂದಾಗ ಚೈತನ್ಯವು ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವವೆಂದೂ ವಾಸ್ತವ ವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಪ್ರಶ್ನವು ಬಲು ತೊಡಕಿನದಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಅನುಭವಿಸುವದಿಲ್ಲವೇ ? ಅವು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವವೆಂಬದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲವೇ ?– ಎಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಶಂಕೆಬರಬಹುದು. ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅವುಗಳಿಗಾಗಿ ನಾವು ಇಷ್ಟೇಕೆ ಕಷ್ಟ ಪಡಬೇಕು ? ನಮಗೆ ಬೇಕುಬೇಕಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೇಕುಬೇಕಾದಾಗ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಸುಖಪಡಬಹುದಾಗಿತ್ತಲ್ಲ ! ಎಂದು ಅವರಿಗೆ ಎನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲೆಂಬದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದ ಮಾತಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಚೇತನವಾದಿಗಳು ಇಂತಹ ಮರುಳುತನಕ್ಕೇಕೆ ಬೀಳುವರೆಂದು ಅವರು ಕೇಳಿದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಗೆಯನ್ನು ತುಸು ಬದಿಗಿಟ್ಟು ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಹತ್ತಿದರೆ, ಅವರಾದರೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನವು ನಿರುತ್ತರವೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಪ್ರಾಂಜಲ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು.

ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಮುಂದೆ ಇರುವ ದೀಪ, ಮಸಿ, ಲೆಕ್ಕಣಿಕೆ, ಪುಸ್ತಕ ಮೊದಲಾದವುಗಳಾಗಲಿ, ನಾನು ಕುಳಿತಿರುವ ಮನೆ, ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ಆಕಾಶಾದಿಗಳಾಗಲಿ ನನ್ನ ಮನಃ ಕಲ್ಪಿತವೆಂದೂ, ನನ್ನ ಮನೋವಿಚಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವು ಇರಲಾರವೆಂದೂ, ಯಾರೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂದರಂತೆ ಜಗತ್ತುಗಳಾದರೂ ಅನಂತವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು ! ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಜಗತ್ತೇ ಉಳಿದೆಲ್ಲರ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುವದರಿಂದ, * ಒಬ್ಬರೊಬ್ಬರ ನಡುವೆ ವ್ಯವಹಾರ ನಡೆಯುವದೇ ಅಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು ! ಆದರೆ ನಾನು ನೋಡುವ ದೀಪವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಕುಳಿತ ಬೇರೆ ಜನರು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ನಾನು ಇರುವ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನನ್ನ ಬೇರೆ ಆಪ್ತೇಷ್ಟರೂ

---

* ಕೆಲವು ಜನರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅದ್ವೈತಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರನಿಗೆ ಈ ಮತವೇ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತಿಗಳೊಳಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಜನರು ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೇ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ.

ಇರುತ್ತಾರೆ. ನಾನು ನೋಡುವ ಆಕಾಶಾದಿಗಳನ್ನೇ ಇಂದಿನವರೆಗಾದ ಮನುಷ್ಯರೆಲ್ಲ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ, ಇನ್ನು ಮುಂದಾಗುವವರೂ ನೋಡುತ್ತಾರೆ, ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ನಾನು ನಂಬುತ್ತೇನೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹವೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದರಂತೆಯೇ ನಾನು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ನನ್ನ ಮನೋ ವ್ಯಾಪಾರವೆಲ್ಲ ಬಂದಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಚೇತನವಾದಿಗಳಂತೆ ಜಗತ್ತು ಆ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದೀತು. ಆದರೂ, ನಾನು ಮಲಗಿ ಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಈ ಜಗತ್ತು ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ನಡೆದಿರುತ್ತದೆಂದು ನಾನು ನಂಬುತ್ತೇನೆ. * ಹೌದು ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಚೇತನವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಕಟಾಕ್ಷವೇ ಬೇರೆ ಕಡೆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪರಮಾರ್ಥ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯ ಪಡಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, 'ಯಾವುದಾದ ರೊಂದು ವಸ್ತುವು ಸತ್ಯವಿರುವದು' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಅದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುವದು, ಎಂಬದನ್ನು ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಚೇತನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಒಂದು ನೂರು ನಿಜವಾದ ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನೂ, ಮತ್ತು ಸುಳ್ಳು ಎಂದರೆ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅಷ್ಟೇ ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನೂ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ, ಮನೋರಾಜ್ಯವೆಂದು ನಾವು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಅನ್ನುತ್ತೇವೋ ಅದೇ ಇಲ್ಲಿ 'ಕಲ್ಪಿತ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವು. ಇನ್ನು ಈ 'ನಿಜ'ವಾದ ರೂಪಾಯಿಗಳಿಗೂ 'ಸುಳ್ಳು' ರೂಪಾಯಿಗಳಿಗೂ ಭೇದವೇನು? ಎರಡೂ ಬೆಳ್ಳಿಯವೇ ಇರುತ್ತವೆ, ಎರಡರ ತೂಕವೂ ಅಷ್ಟೇ, ಆಕಾರವೂ ಒಂದೇ, ಮತ್ತು ಪಡಿಯಚ್ಚುಗಳೂ ಒಂದೇ ತರದವು ಇರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಒಂದಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದವೆಂದೂ, ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಸುಳ್ಳೆಂದೂ ನಾವು ಏಕೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ? 'ನಿಜ'ವಾದ ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನು

* ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳುವವರೂ ಕೆಲವ ರಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವತಃ ಅದೇ ನಿಜವಾದ ನಂಬಿಗೆಯೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿಕೊಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಲು ಕಠಿಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಇಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದೆ.

ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಬಹುದು; ಎಂದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು, ಮತ್ತು ಪೇಟೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಅವುಗಳಿಂದ ಬೇಕಾದ ಸಾಮಾನುಗಳನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಸುಳ್ಳು ರೂಪಾಯಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ನಾನು ನಿಜವಾದ ರೂಪಾಯಿಗಳಂತೆ ಅನುಭವಿಸಲಾರೆನು. ಅದರಂತೆಯೇ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ಸತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಡುವ ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೂ, ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲ್ಪಿತ ರೂಪವನ್ನೂ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು, ಅವೆರಡರ ನಡುವಿರುವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಏನೆಂದು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ — **ಯಾವುದು ಅನುಭವ ಅಥವಾ ಅನುಭವದ ಭಾಗವಾಗಬಲ್ಲದೋ ಅದೇ ಸತ್ಯವಾದುದೆಂದೂ, ನಿಜವಾದುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.** ಇದರ ಹೊರತು ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಎರಡನೆಯ ಸಾಧನವೇ ನಮಗೆ ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಅನುಭವವೆಂದರೆ ಅರಿವು, ಜ್ಞಾನ, ಅಥವಾ ಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದಷ್ಟೇ ? ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ—ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಅನುಭವವನ್ನು ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಎಂದ ಮೇಲೆ ನನ್ನ, ನಿಮ್ಮ, ಅಥವಾ ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮಾತನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ, ಎಲ್ಲ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯವೊಂದಿರಬೇಕೆಂದು ಈ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯಿಂದ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುವದು. ಇದೇ ಚೇತನವಾದಿಗಳ ಮೂಲ ತತ್ತ್ವವು. (See Prof. A. E. Taylor's Elements of Metaphysics. Chap II. section 4 and onwards.)

ಮೇಲೆ ನಾವು ಚೇತನವಾದಿಗಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ವಾಚಕರ ಮುಂದಿಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆ ವಿವರಣೆಯು ತೀರ ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ನಮಗೂ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೆಂದರೆ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೊಂದು ಪುಸ್ತಕವನ್ನೇ ಬರೆಯಬೇಕಾಗುವದು. ಆದುದರಿಂದ ವಾಚಕರು ನಮ್ಮನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸಬೇಕೆಂದು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನು ಈಗ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ

ಈ ಚೇತನವಾದವು ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂಬುದನ್ನಷ್ಟು ನೋಡಿ, ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಮುಗಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತಹ ಮೂಲಭೂತ ಅನುಭವ, ಜ್ಞಾನ, ಸಂವಿತ್ತಿ, ವಿತ್ತಿ, ಬೋಧ ಅಥವಾ ಚೈತನ್ಯವೇ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಗಳಿವೆ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗೆ ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪ನೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ಐದು ಮತ್ತು ಆರನೆಯ ವ್ಯಾರಾಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆತ್ಮನಿಗಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳು ಇರುವವೆಂದೂ, ಆತ್ಮನ ಹೊರತಾಗಿ ಅವೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂದೂ, ಆತ್ಮನಿಗಾಗಿಯೇ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳು ಬೇಕಾಗುವವೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿ ತೀರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಮತ್ತು . ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ ಸಹ

स एषोऽणिमैतदात्म्यमिदं सर्वं तत्सत्यं स आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो ।

ಎಂದು ೮ ರಿಂದ ೧೬ ಖಂಡಗಳವರೆಗೆ ಈ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳಿದೆ. ಐತರೇಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಈ ಮಾತು ತೀರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

यत्किंचेदं प्राणि जंगमं च पतत्रिच, यच्चस्थावरं, सर्वं तत्प्रज्ञानेत्रं प्रज्ञाने प्रतिष्ठितं । प्रज्ञानेत्रो लोकः प्रज्ञा प्रतिष्ठा । प्रज्ञानं ब्रह्म ।

ಐತರೇಯೋಪನಿಷತ್ತು. ೩. ೩.

ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸುವವರು ಪ್ರೊ. ರಾನಡೆಯವರ A Constructive Survey of Upanishadic philosophy, chap I, § 19 (v) and chap. III § 8 ಇವುಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಾಹಿತಿಗಳಾದ ಶ್ರೀ ದಿವಾಕರ, ಶಂ. ಬಾ. ಜೋಶಿ, ಮತ್ತು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು '**ಉಪನಿಷದ್ರಹಸ್ಯ**'ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಹೊರತಾಗಿ ಪ್ರೊ. ಡಾಯುಸನ್ನರವರು ಬರೆದ Philosophy of the Upanis-

hads (ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ)ವೆಂಬ ಪುಸ್ತಕದ ೩೮, ೩೯, ೪೦, ೧೬೭, ೧೬೮, ೧೬೯, ೨೩೦, ೨೩೧, ೪೦೩, ೪೦೪ ಮತ್ತು ೪೦೫ ಮೊದಲಾದ ಪುಟಗಳನ್ನೂ ನೋಡಬಹುದು.

ಈ ಆತ್ಮನೇ ಎಲ್ಲದರ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿದ್ದು, ಅವನೇ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರೊಳಗೆ ಸಾಕ್ಷೀರೂಪದಿಂದ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಲೌಕಿಕ ರೀತಿಯಿಂದ ಸಹ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದರೂ ಅದು ಈ ಆತ್ಮನ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ. ಅಧಿಷ್ಠಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಲ್ಪಿತವಸ್ತುಗಳು ಇರುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆಯೇ? ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ನೈ. ಸಿ. ಯ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಎಂತೆಯೇ ಮತ್ತೆ ಅದೇ ಗ್ರಂಥದ ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಆತ್ಮವೆಂದೂ, ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ, ಎರಡು ತರದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿರುವವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಅನಾತ್ಮವು ಆತ್ಮನ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅವರ ಉಳಿದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಕಾಣಬಹುದು. ಉದಾ: ಅವರ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕದ ಸಂಬಂಧವಾರ್ತಿಕವೆಂಬ ಭಾಗದೊಳಗೆ ೧೮೯, ೧೯೦, ೪೭೩ ಮತ್ತು ೪೭೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಪುಟ:— ೮ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನ.

ಆಸ್ತಿಕ ಷಡ್ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ದರ್ಶನವು.* ಇದಕ್ಕೆ ಬರೇ ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂತಲೂ ಹೆಸರು. ಆದುದ

* ಶ್ರೀರಾಮಾನುಜ ಮೊದಲಾದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ದರ್ಶನಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕಗಳಾಗಿವೆ; ಹೊರತು ಅವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರ

ರಿಂದ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಅಥವಾ ವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರು ಇದರ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ಯಥಾವಕಾಶವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂತಲೇ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ, ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಈ ಕರ್ಮವಾದವನ್ನು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಖಂಡನೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾದರೂ "ಕರ್ಮದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕಲಾರದು; ಕರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯು" ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವಂತೂ ಕರ್ಮವಾದದ ನಿವಾರಣೆಗೆಂದೇ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಒಡ್ಡಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಬಲು ಸುಂದರವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಯಥಾಕ್ರಮ ಖಂಡನೆಯನ್ನಾದರೂ ಶ್ರೀಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಮನದಟ್ಟಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಎಲ್ಲ ಉಪಪತ್ತಿಗಳನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿದವರು ಕರ್ಮವಾದದ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಎಂದೂ ಹೆದರುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲೆಂದು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಉಪಪತ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ, ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೇನೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದು ಆವಶ್ಯಕವು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ದರ್ಶನದ ಅಲ್ಪ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆಂದು ಈ ಲೇಖವನ್ನು ಜೋಡಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದರೆ ಚರ್ಚೆಯು. ಈ ಶಬ್ದವು 'ಮನ್-ತಿಳಿ' ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ಎಷ್ಟೋ ಜನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ವೇದದ ಭಾಗಗಳಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ 'ಮೀಮಾಂಸಾಂತೇ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ

ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಬರೀ ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು; ಭಕ್ತಿಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಅವರ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಸರಿಯಾದುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ 'ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳು' ಎಂಬ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಹ ಪಂಡಿತರು ಯಜ್ಞವಿಷಯಕ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದು ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಹಿತಾ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞೋಪಯುಕ್ತವಾದ ಮಂತ್ರಗಳಿದ್ದು,* ಬ್ರಾಹ್ಮಣಭಾಗ ದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುವ ರೀತಿ ಪದ್ಧತಿಗಳು ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತ ವಷ್ಟೇ? ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕು, ಯಜ್ಞದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಗಗಳನ್ನು ಯಾವ ಕ್ರಮದಿಂದ ಅನುಸರಿಸಬೇಕು, ವೇದದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತುಸು ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅಂಥಲ್ಲಿ ಆ ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ತೆಗೆದುಹಾಕಬೇಕು, ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಆ ಕಾಲದ ಪಂಡಿತರು ಸಭೆಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಊಹಿಸಬಹುದು. ಪ್ರೊ. ಪರಾಂಜಪೆಯವರು ತಮ್ಮ **ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹದ** ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯ ೫-೬ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: "ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಯಜ್ಞಯಾಗಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಣನೆಗಳು ಸಿಕ್ಕುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಮಾಡುವದೇ ಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಏನಾದರೊಂದು ವಾಕ್ಯವು ಬಂದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೋ, ಅಥವಾ ಅರ್ಥವಾದವು ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿರುವದೋ; ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧ ಬಂದರೆ ಯಾವು ದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು; . . . . ಯಾವ ಯಾಗಾದಿಕ ಕರ್ಮ ಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವುಂಟು; ಹೀಗೆ ಒಂದಲ್ಲ, ಎರಡಲ್ಲ, ಎಷ್ಟೋ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಯಾವುದರ ಆಧಾರದಿಂದ ಮಾಡಬೇಕು? ಇನ್ನು ಈ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡ

---

* ವೇದಗಳು ನಾಲ್ಕು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವೇದದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳು. ಮಂತ್ರ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಆರಣ್ಯಕ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಂಬವೇ ಆ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳು. ಮಂತ್ರ ಗಳೆಂದರೆ ಸ್ತೋತ್ರಗಳು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳೆಂದರೆ ಯಜ್ಞವಿಷಯಕ ಚರ್ಚೆಯುಳ್ಳವುಗಳೊಂದು ಭಾಗಗಳು. ಆರಣ್ಯಕಗಳೆಂದರೆ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ಮಹತ್ತ್ವ, ಅರ್ಥ ಮೊದಲಾದವು ಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಂಥಹವು. ಉಪನಿಷತ್ತು ಅಥವಾ ವೇದಾಂತಗಳೆಂದರೆ ಆತ್ಮ ನನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ ಚರ್ಚಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದ ಗ್ರಂಥಗಳು.

ಶಕ್ತಿ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೊಂದೇ ಸಮರ್ಥವಿದೆ. . . . . ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿಯು (ಅಪೂರ್ಣವಿದ್ದು), ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶಯಾಸ್ಪದ ಸ್ಥಳಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. . . . . ಹೀಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಂಥಗಳ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಎಷ್ಟೋ ಅಡಚಣೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಉಭಯ ಪಕ್ಷದವರು ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಅನುರೋಧದಿಂದ ವಾದವಿವಾದ ಮಾಡಿ, ಏನಾದರೊಂದು ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೆಗೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ಆ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕನುಸರಿಸಿ (ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಸ) **ಕಲ್ಪಸೂತ್ರ**ಗಳೊಳಗಿನ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಪ್ರಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರಬೇಕು." ಹೀಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಂಥಗಳೊಳಗಿನ ವಿಸ್ಕಳಿತ ಮತ್ತು ಸಂಶಯಾಸ್ಪದವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗೆಂದೇ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂತು. ಮತ್ತು ಈ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗೆಂದು ಕೂಡಿದವರ ಬುದ್ಧಿ ಅಥವಾ ತರ್ಕಪದ್ಧತಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ತನ್ನ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳೊಳಗಿನ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವ ಬಹು ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು.

ಬರಬರುತ್ತ ಈ ವಾದವಿವಾದಗಳಲ್ಲಿ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸುಸಂಗತವಾಗಿಯೂ, ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದಂತೆಯೂ ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತ ಬಂದವು, ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ವಾದಿಗಳು ಈ ನಿಯಮಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ ವಾದಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆಸ್ತಿಕರೆಲ್ಲರೂ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ, ವೇದಾರ್ಥದ ನಿಯಮಗಳನ್ನಾದರೂ ಎಲ್ಲರೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮುಖ್ಯವಿಷಯವೆಂದರೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಎಲ್ಲರೂ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ತರ್ಕಶುದ್ಧವಾದ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಸಂಮತವಾದ ನಿಯಮಗಳ ಸಮೂಹವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಡಾ. ಥೀಬೋರವರು ತಮ್ಮ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರವೆಂಬ ಪುಸ್ತಕದ ೧ನೆಯ ಭಾಗದ (ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೮೯೦ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತವಾದ

ಪ್ರತಿ) ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯ IX ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ :—
" ಎಲ್ಲ ವೇದಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಷಯವನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಒಂದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮರಹಿತವಾಗಿ ಹೇಳಿದುದನ್ನೆಲ್ಲ ಕ್ರಮಪಡಿಸಿ, ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳನ್ನೂ, ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿ,—ಆಸ್ತಿಕ * ಭಾಷ್ಯಕಾರರೆಲ್ಲ ವೇದಗಳು ವಿರೋಧರಹಿತವಾಗಿರುವವೆಂದು ನಂಬಿರುವದರಿಂದ— ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕುವ ಕೆಲಸವು ಬೇರೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೇ ಒಪ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೇ ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದೂ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದರೆ ಪರೀಕ್ಷೆ ಅಥವಾ ವಿಚಾರ. ವೇದಗಳ ಸಮನ್ವಯಾರ್ಥದ ವಿಚಾರಕ್ಕೇ ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. "

ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಚಾರವೇ ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದ ಮೇಲೆ, ಎರಡು ಮೀಮಾಂಸೆಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬರುವದು ಅಪರಿಹಾರ್ಯವು. ಸಂಹಿತಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳ ವಿಚಾರವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆರಣ್ಯಕ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಚಾರವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆಂದು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯೂ, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆಂದು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸೆಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದವು. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಜೈಮಿನಿಯವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಾದರಾಯಣರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡವೆಂದೂ, ದ್ವಾದಶಾಧ್ಯಾಯಿಯೆಂದೂ, ಬರಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದೂ ಪರ್ಯಾಯನಾಮಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಉತ್ತರಮೀಮಾಂ

* ಆಸ್ತಿಕನೆಂದರೆ ದೇವರನ್ನೊಪ್ಪುವವನೆಂದು ನಾವು ಸಹಜಾ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ತಪ್ಪು. ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವವನೇ ಆಸ್ತಿಕನು; ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೊಪ್ಪಿದವನು ಈಶ್ವರನನ್ನೊಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ಆಸ್ತಿಕನೇ ಸರಿ. ಉದಾ। ಸಾಂಖ್ಯರು ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಈಶ್ವರನನ್ನೊಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವರು ಆಸ್ತಿಕರೆಂದೇ ಎಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ನೆಗೆ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೆಂದೂ, ಶಾರೀರಕಸೂತ್ರಗಳೆಂದೂ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಿರುತ್ತವೆ.

ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವೇದಾರ್ಥಪದ್ಧತಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುವಂತಿದೆ. ಎಂದರೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದ ಮಾಡಬೇಕು, ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಯಾವ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು, ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದೇ ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸವು. ಎಂತೆಯೇ ಜೈಮಿನಿಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಭಾಗವು ತೀರ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ಅದುದರಿಂದ ಪ್ರೊ. ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ ಸಾಹೇಬರು ತಮ್ಮ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಆರು ದರ್ಶನಗಳು ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದೊಳಗೆ ಬರೆಯುವದೇನೆಂದರೆ: "ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸೆ ಅಥವಾ ವೇದಾಂತದ ಜೊತೆಗೆ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ದರ್ಶನವೆಂದು ಹೇಗೆ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುವಂತಿದೆ. ಅದರ ಅದರೊಳಗಿನ (ತಾತ್ತ್ವಿಕ) ಭಾಗಕ್ಕಿಂತ, ಅದರ (ವಿಶಿಷ್ಟ) ಪದ್ಧತಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ತಂದು ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ." ಹೀಗೆ 'ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂಬ ಹೆಸರಿಗೆ ಅಯೋಗ್ಯವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಆರ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಬಹು ಮಹತ್ತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಯಾರೂ ಮರೆಯಬಾರದು. ಆದರೆ ಆ ಮಾತನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಸ್ತುತದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಅದರ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಭಾಗವೇ ನಾವೀಗ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯವು.

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ನಿಶ್ಚಿತಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೊಟ್ಟವರು **ಜೈಮಿನಿ ಮಹರ್ಷಿ**ಗಳು. ಅವರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಧರ್ಮವೆಂದರೇನು, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕು, ಏಕೆ ಮಾಡಬೇಕು, ಅವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ 'ಅಪೂರ್ವ'ವು ಹೇಗೆ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವದು, ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವಾಗ ಯಾವ ನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು, ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿರುವ

ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಭಾಗವೆಲ್ಲ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿದೆ. ಇವರ ಕಾಲವು ಕ್ರಿ. ಶ. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೪೦೦ ವರ್ಷಗಳೆಂದು ಪಂಡಿತರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಜೈಮಿನಿಯುವರ ನಂತರ ಹೆಸರು ಪಡೆದ ಮೀಮಾಂಸಕರೆಂದರೆ **ಭರ್ತೃಮಿತ್ರ, ಭವದಾಸ, ಹರಿ,** ಮತ್ತು **ಉಪವರ್ಷ**ರೆಂಬವರು. ಆದರೆ ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲ. ಆ ಮೇಲೆ ಕ್ರಿ. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ೨೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಸುಮಾರಕ್ಕೆ **ಶಬರಸ್ವಾಮಿ**ಯೆಂಬವನು ಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ತನ್ನ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದನು. ಆ ಮೇಲೆ ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದವರೆಂದರೆ **ಪ್ರಭಾಕರ** ಮತ್ತು **ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರು.** ಪ್ರಭಾಕರನು ಶಾಬರಭಾಷ್ಯ (ಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳ ಮೇಲಿರುವ ಶಬರಸ್ವಾಮಿಯ ಭಾಷ್ಯ)ಕ್ಕೆ ' **ಬೃಹತೀ** ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರಗಳ ಮೇಲಿನ ಕುಮಾರಿಲನ ಭಾಷ್ಯವು ಮೂರು ಭಾಗಗಳಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯವು ' **ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕ**'ವೆಂದೂ, ೨ನೆಯ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯವು '**ತಂತ್ರವಾರ್ತಿಕ**'ವೆಂದೂ, ಉಳಿದ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯವು ' **ಟುಪ್‌ಟೀಕ**'ಯೆಂದೂ ಹೆಸರುಗೊಂಡಿವೆ. ಪ್ರಭಾಕರನು ಶಾಬರಭಾಷ್ಯವನ್ನೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕುಮಾರಿಲನಾದರೋ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಶಾಬರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಹತ್ತ್ವದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಭೇದಗಳು ಕಂಡುಬರುವದರಿಂದ ಮೀಮಾಂಸಕರಲ್ಲಿ ೨ ಒಳಶಾಖೆಗಳಾಗಿವೆ. ಕುಮಾರಿಲನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ **ಭಾಟ್ಟ**ರೆಂದೂ, ಅವನ ಮತಕ್ಕೆ **ಭಾಟ್ಟಮತ**ವೆಂದೂ, ಹೆಸರು ಪ್ರಭಾಕರನ ಶಿಷ್ಯರು ಅವನನ್ನು ಬಹುಸನ್ಮಾನದಿಂದ '**ಗುರು**'ವೆಂದು ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದುದರಿಂದ ಅವನ ಮತಕ್ಕೆ '**ಪ್ರಾಭಾಕರಮತ**'ವೆಂದೂ, '**ಗುರುಮತ**'ವೆಂದೂ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಅವನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ **ಪ್ರಾಭಾಕರ**ರೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರನು ತನ್ನ ' ನ್ಯಾಯಕಣಿಕಾ ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಭಾಕರರಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ಒಳಭೇದಗಳಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಒಬ್ಬರಿಗೆ '**ಜರತ್ ಪ್ರಾಭಾಕರರೆಂದೂ,** ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ' **ನವ್ಯಪ್ರಾಭಾ**

ಕರರೆಂದೂ ಅವನು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಕುಮಾರಿಲ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾಕರ ಹೊರತಾಗಿ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ಪಂಥವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದವನೆಂದು ' **ಮುರಾರಿ** 'ಯೆಂಬವನ ಹೆಸರೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೂ ದರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ ಹೆಸರು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಅವನ ಯಾವ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವನ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಮತಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಭಾಕರರೆಂದೂ ಭಾಟ್ಟರೆಂದೂ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳು ವಿಚಾರಣೀಯವಾಗಿವೆ. ಇವೆರಡರ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖವು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ನೈ. ಸಿ. ಯೊಳಗೆ ೧ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯–೧೩ ರ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಟ್ಟ ಮತವೂ, ಮುಂದೆ ೧೪ ರಿಂದ ೧೯ ರ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಟ್ಟಮತವೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು: (೧) ಜೈಮಿನಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭಾಕರನು ಇವುಗಳಿಗೆ ಉಪಮಾನ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಐದು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕುಮಾರಿಲನು ಇದಕ್ಕೂ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ 'ಅನುಪಲಬ್ಧಿ' ಎಂಬ ಆರನೆಯ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. *

प्रत्यक्षमनुमानं च शब्दश्चोपमया सह ।
अर्थापत्तिरभावश्च षट्प्रमाणानि जैमिनेः ॥ †
षड्दर्शनसमुच्चय ।

---

* ಪ್ರೊ. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ನರು ಬರೆದ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸದ ಎರಡನೆಯ ಸಂಪುಟದ ೩೭೮ ಪುಟವನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಈ ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆಲ್ಲ ಅವರ ಗ್ರಂಥವೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

† ಎಸ್. ಎಸ್. ಸುಕಥಣಕರರು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸಿದ ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹದ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ೧೫ ನೆಯ ಪುಟವನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಈ ಅವರ ಗ್ರಂಥವೂ ಈ ಲೇಖಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ.

(೨) ವಿಶ್ವವು ಈಶ್ವರಕರ್ತೃಕವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಸರ್ಗಪ್ರಲಯಗಳು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ತಾನಾಗಿಯೇ, ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಬೆಳೆದು ಪರಿಣಾಮಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ವಿಶ್ವವು ಎಂದಾದರೂ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ವೇದಾಂತ ಮತದೊಳಗಿನಂತೆ ಚೇತನ ಪರಮಾತ್ಮನ 'ಈಕ್ಷಣ' ಅಥವಾ ಸಂಕಲ್ಪದ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೂ ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೂ ಐಕಮತ್ಯವಿದೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರು ಜಡದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದರಿಂದ, ಅವರನ್ನು 'ವಾಸ್ತವವಾದಿ'ಗಳೆಂದು (Realists) ಕರೆಯಬಹುದು. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಜಡ ಮತ್ತು ಜೀವವೆಂಬವು ಎರಡು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.

(೩) ದೇವತೆಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. 'ಇಂದ್ರಾಯಸ್ವಾಹಾ,' 'ಅಗ್ನಯೇ ಸ್ವಾಹಾ' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಆ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಆಹುತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಫಲವು ನಮಗೆ ಈ ದೇವತೆಗಳಿಂದ ಕೊಡಲ್ಪಡುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಯಾ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳಿಂದ 'ಅಪೂರ್ವ' ಅಥವಾ 'ಅದೃಷ್ಟ'ವೆಂಬದೊಂದು ತಾನಾಗಿಯೇ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ಫಲವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳು ತಾವೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ, ಎಂದರೆ, ಈಶ್ವರಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಫಲಕೊಡುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಜೈಮಿನಿಯು ಈಶ್ವರನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲ; ಅವನು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸುವನೇ ಹೊರತು, ದೇವರು ಇಲ್ಲವೇಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಅನೇಕ ದೇವತಾವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ತತ್ತ್ವತಃ ಅವರು ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳೇ ಇರುವರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೊ. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ನರು ತಮ್ಮ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸದ ಎರಡನೆಯ ಸಂಪುಟದ ೩೭೫ನೆಯ ಪುಟದ ಮೇಲೆ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: "The Mimamsa is frankly poly

theitic, though by implication atheistic." ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕುಮಾರಿಲನಾದರೂ ತನ್ನ ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ

प्रायेणैव हि मीमांसा लोके लोकायतीकृता ।
तामास्तिकपथे कर्तुमयं यत्नः कृतो मया ॥

(ಅಧ್ಯಾಯ ೧, ಶ್ಲೋಕ ೧೦.)

ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇದರ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ— ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಚಾರ್ವಾಕಮತದಂತೆ ನಿರೀಶ್ವರವಾದುದೆಂದು ಜನರ ಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ, ಅದಾದರೂ ಆಸ್ತಿಕವೆಂದರೆ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪತಕ್ಕಂತಹುದೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಾನೀ ಗ್ರಂಥ ಬರೆಯುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಕುಮಾರಿಲನ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ನಿರೀಶ್ವರಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದಿತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

(೪) ಈಶ್ವರ ಅಥವಾ ಪರಮಾತ್ಮನಿರದಿದ್ದರೂ, ಅನಂತವಾದ ಜೀವಾತ್ಮರಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ನಿತ್ಯರೂ, ವಿಭು ಎಂದರೆ ಸರ್ವ ವ್ಯಾಪಕರೂ ಇರುತ್ತಾರೆ.

ಜೈಮಿನಿಯು ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ವೇದಾಂತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮನು ದೇಹದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿರುವನೆಂದೂ, ಇವನೇ ಮರಣಾನಂತರ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನನುಭವಿಸುವನೆಂದೂ ಜೈಮಿನಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. (ಮೀ. ಸೂ. ೧. ೧. ೫). ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಪುರುಷನು ಬುದ್ಧೀಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂದೂ ಮೀ. ಸೂ. ೧. ೧. ೪ ರಲ್ಲಿಯೇ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ದೇಹಭಿನ್ನನಾದ ಆತ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಪಪತ್ತಿಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಮಾಡುವ ಗೊಡವೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಜೈಮಿನಿಯು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೋಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ— ಜೈಮಿನಿಗೆ ಬಾದರಾಯಣನ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳು ಗೊತ್ತಿದ್ದು, ಈ ಬಗ್ಗೆ

ಬಾದರಾಯಣನ ಉಪಪತ್ತಿಗಳೇ ಜೈಮಿನಿಗೂ ಮಾನ್ಯವಾಗಿದ್ದವೆಂದೂ, ಎಂತೆಯೇ ಅವನು ಅವುಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಿಲ್ಲೆಂದೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂತಹ (ಅವರ ಬ್ರ. ಸೂ. ಭಾಷ್ಯ ೩–೩–೫೩ ನೋಡಿರಿ) ಎಷ್ಟೋಜನ ಟೀಕಾಕಾರರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಶಬರಸ್ವಾಮಿಯು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನ ಗುಣಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ವಿಕಾರಗಳನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಅವನು ಮಾತ್ರ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವನು. ಅವನು ಸ್ವಸಂವೇದ್ಯನಾಗಿರುವನೇ ಹೊರತು ಅವನನ್ನು ಎರಡನೆಯವರು ತೋರಿಸುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ; ನೋಡುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಭಾಕರನ ಮತಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಆತ್ಮನು ಒಂದು ಜಡದ್ರವ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಜ್ಞಾನ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ, ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಅವನ ಗುಣಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುವನೆಂದು ಕುಮಾರಿಲನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಏನೇ ಆದರೂ ಜೀವಾತ್ಮರು ದೇಹಭಿನ್ನರೆಂದೂ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳೆಂದೂ, ನಿತ್ಯರೆಂದೂ, ವಿಭುಗಳೆಂದೂ, ಅನಂತರಾಗಿರುವರೆಂದೂ ಈ ನಾಲ್ಕು ಆಚಾರ್ಯರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

(೫) ವೇದಗಳು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈಶ್ವರನಾಗಲಿ, ಮನುಷ್ಯರಾಗಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿಲ್ಲ. ಎಂತೆಯೇ ಅವು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

(೬) ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳೇ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ವಿಹಿತವಾಗಿದ್ದು, ಅವುಗಳನ್ನು ಯಥಾವಿಧಿಯಾಗಿ ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಆಯುಷ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆಯತಕ್ಕದ್ದು. ಆದರೆ ಕುಮಾರಿಲನು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಒಪ್ಪುವದರಿಂದ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಉಪಾಸನೆಗಳೆರಡೂ ವಿಹಿತವೆಂದು ಅವನ ಅಂಬೋಣವಿದೆ,

(೭) ಜೈಮಿನಿಯಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಶಬರಸ್ವಾಮಿಯಾಗಲಿ ಮೋಕ್ಷದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಗೊಂದಲಕ್ಕೇ ಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಸ್ವರ್ಗದ

ದಾರಿಯನ್ನಷ್ಟೇ ತೋರಿಸುವದಲ್ಲದೆ, ಸಂಸಾರದಿಂದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಬಿಡು ಗಡೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಚರ್ಚಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕುಮಾರಿಲನಾಗಲಿ, ಪ್ರಭಾಕರನಾಗಲಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೇನೆಂಬವದನ್ನು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜೀವಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಿಯಾದ ವಿನಾ ಅದು ಸಂಸಾರ ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಹೊರಳಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕಾಗುವದು. ಮತ್ತು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ವಿಹಿತ ಪ್ರತಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮಗಳೆರಡರ ಫಲಗಳಿಂದಲೂ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಬೇಕು. ಕಾಮನೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಸತ್ಕೃತ್ಯಗಳೂ ಸಹ ಜೀವಾತ್ಮನ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷದ ಆಸೆಯು. ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಭಾವವೇ ಸರಿ. ಅದು ಭಾವರೂಪ ಆನಂದಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುವದು, ಅಥವಾ ಆ ರೂಪದಿಂದ ನಿಲ್ಲುವದೇ ಮೋಕ್ಷವು. ಇದರಂತೆಯೇ ಕುಮಾರಿಲನಾದರೂ ಆತ್ಮನು ದುಃಖದಿಂದ ಪೂರ್ಣ ಬಿಡುಗಡೆಹೊಂದಿ, ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವದೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮಾನಂದವೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೇಳುವದು ತಪ್ಪು. ಅದು ದುಃಖರಹಿತವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲದೆ, ಭಾವರೂಪ ಆನಂದವೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು.

(೮) ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವಾಕ್ಯಸಮೂಹವೇ ವೇದವು. ಅದರೊಳಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಧಿ, ಮಂತ್ರ, ನಾಮಧೇಯ, ನಿಷೇಧ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವಾದವೆಂದು ಐದು ತೆರನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಥವಾ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ರೀತಿಯಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇಂತಹದನ್ನು ಮಾಡೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ವಿಧಿಯು; ಮತ್ತು ಇಂತಹದನ್ನು ಮಾಡಬೇಡೆಂದು ಹೇಳುವದು ನಿಷೇಧವು. ಇವೆರಡೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳೇ ಮುಖ್ಯವು. ಉಳಿದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವಂತೆ

ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು. ಮಂತ್ರಗಳು ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸ್ಮರಣೆಗೆ ತಂದುಕೊಡುವದರಿಂದ (ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹದ ೯೨ನೇ ಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಿರಿ) ಅವೂ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವೇ ಆಗಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ನಾಮಧೇಯವೆಂದರೆ ಯಜ್ಞಮೊದಲಾದವುಗಳ ಹೆಸರು. ಇಂತಿಂತಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂತಿಂತಹ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಎಷ್ಟೋ ಯಜ್ಞಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹೆಸರುಗಳೂ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೇ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತವೆ. ಸ್ತುತಿಯನ್ನಾಗಲಿ, ನಿಂದೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಸೂಚಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳೇ ಅರ್ಥವಾದವು. (ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹದ ೧೨೨ನೆಯ ಭಾಗ ನೋಡಿರಿ.) ಎಂದರೆ ಅರ್ಥವಾದವು ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳ ಸ್ತುತಿ-ನಿಂದೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ, ಜನರ ಮನಸಿನಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥವಾದವೂ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ— ವೇದವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮವನ್ನೇ ವರ್ಣಿಸುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಆರಣ್ಯಕ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಸಹ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗುವಂತೆಯೇ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. "ಅವನನ್ನೇ ಹುಡುಕಬೇಕು; ಅವನನ್ನೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು." (ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು. ೮-೭-೧), "ಆತ್ಮನೆಂದೇ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು" (ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ ೧-೪-೭), "ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ" (ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ ೩-೨-೯) ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ, ಈ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ಯಾರು, ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಯಾರು, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಗಳೂ ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆ. ಅಂತೂ ಇವೂ ಸಹ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೇ ಇರುವವೆಂದು ಸಾರಾಂಶವು. ಎಂದರೆ ಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರಗಳ ೧-೧-೫ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನ ವರ್ಣನೆಗಳಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳನ್ನು ಕರ್ಮಪರವೆಂದೂ, ವಿಧಿಶೇಷಗಳೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಕರ್ಮವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

'ವಿದ್ವನ್ಮೋದತರಂಗಿಣೀ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಗ್ರಂಥವು ಮೀಮಾಂಸಕರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆ. ಅದು ವಾಚಕರಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಬಹುದಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ.

देवो न कश्चिद्भुवनस्य कर्ता भर्ता न हर्तापि च कश्चिदास्ते
कर्मानुरूपाणि शुभाशुभानि प्राप्नोति सर्वो हि जनः फलानि ।
वेदस्य कर्ता न च कश्चिदास्ते नित्या हि शब्दा रचनापि नित्या
प्रामाण्यमस्मिन्स्वत एव सिद्धमनादिसिद्धेः परतः कथं तत् ॥

(ಮರಾಠೀ ಜ್ಞಾನಕೋಶದ ಪ್ರಸ್ತಾವನಾಖಂಡ, ಎರಡನೆಯ ವಿಭಾಗದ ೧೪ನೆಯ ಪುಟವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.)

ಪುಟ ೯೩ :—ಸಾಂಖ್ಯರು.

'ಸಾಂಖ್ಯ'ವೆಂಬ ಮೊದಲು 'ಜ್ಞಾನಯೋಗ'ವೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ನಾವೀಗ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವದು ಆ ಅರ್ಥವನ್ನಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಮಹತ್ತ್ವದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವೇದವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ, ಕಪಿಲನೆಂಬ ಋಷಿಯಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಹೊಂದಿರುವದಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನವನ್ನೇ ಕುರಿತು ನಾವೀಗ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕೆಂದಿದ್ದೇವೆ.

ಸಾಂಖ್ಯಮತವು ಆಸ್ತಿಕ ಷಡ್ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದುದೊಂದಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಮತಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯಾಗಿರುವ ಮತವಾದರೂ ಸಾಂಖ್ಯರದೇ. ತರ್ಕಪ್ರಧಾನವಾದ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಸಾಂಖ್ಯರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಅವರ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಾಗಿವೆ. ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಮಾಧಾನಗೊಳಿಸುವದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಸಾಂಖ್ಯಮತವು ತನಗೆ ವೇದದ ಆಧಾರವೂ ಇದೆಯೆಂದು ತೋರಿಸಬಹುದಾದುದರಿಂದ ಹಿಂದೂ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಮತಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೇ ಮಹತ್ತ್ವ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ— ಸಾಂಖ್ಯಮತಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಮತಕ್ಕೂ ಎಷ್ಟೋ

ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳ ಕರ್ತೃಗಳಾದ ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರೂ ಸಹ ಎಲ್ಲ ಮತಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಈ ಸಾಂಖ್ಯಮತನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಎಂತೆಯೇ ಅದ್ವೈತಮತಾನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ಸಾಂಖ್ಯಮತವನ್ನು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

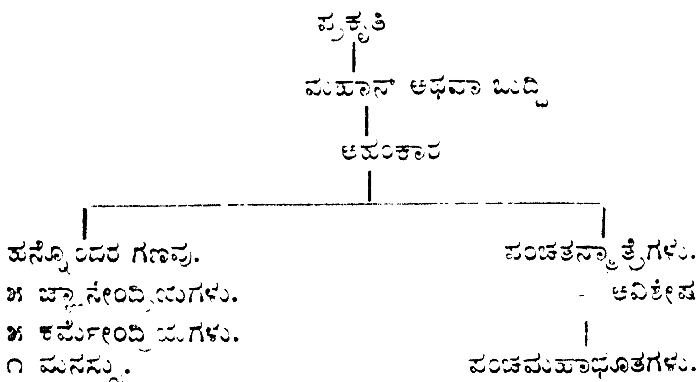
ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸದೊಳಗೆ ಸಾಂಖ್ಯಮತವು ಇಂತಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದರ ಬೀಜಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಸಿಕ್ಕುವಂತಿರುವವೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಕಠ, ಮುಂಡಕ, ಮತ್ತು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯರ ಎಷ್ಟೋ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳು ಸಿಕ್ಕುತ್ತವೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಈ ಮತದ ವಿಚಾರಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಗೌತಮಬುದ್ಧನ ಮೊದಲನೆಯ ಗುರುವಾದರೂ ಸಾಂಖ್ಯಮತಾನುಯಾಯಿಯೇ ಇದ್ದನೆಂದು ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ (ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೩೦೦) ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗದರ್ಶನಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಉಲ್ಲೇಖವು ಬಂದಿದೆ. ಕ್ರಿ. ಶ. ೩೮ರಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಚರಕವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು ಕಂಡುಬರುವವು." ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗೂ, ಉಳಿದ ಪುರಾಣಗಳೊಳಗೂ ಸಾಂಖ್ಯಮತದ ವಿಚಾರಗಳು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

'ಷಷ್ಟಿತಂತ್ರ' ವೆಂಬುದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಗ್ರಂಥವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲ. ಈಗ ಸಿಕ್ಕುವಂತಿರುವ ತೀರ ಹಳೆಯದಾದ ಸಾಂಖ್ಯಗ್ರಂಥವೆಂದರೆ **ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣ**ನೆಂಬವನು ಬರೆದ **ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆ**ಯೇ ಸರಿ. ಇವನ ಕಾಲವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗಿರದಿದ್ದರೂ ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೫೦ ರ ಸುಮಾರಕ್ಕೆ ಇವನು ಇದ್ದನೆಂದು ಡಾ. ಬೆಲವಳಕರರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಬಡುತ್ತಾರೆ. ವಿದ್ವಾನ್ ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸ

ದೊಳಗೆ (ಪು. ೨೪೪) ಈ ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣನ ಕಾಲವು ಕ್ರಿ. ಶ. ೩೦೦ ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಸಾಂಖ್ಯದ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥವು ಕ್ರಿ. ಶ. ಕ್ಕೆ ಇತ್ತಕಡೆಯದಾಗಿರುವದೆಂದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. **ಮಾಠರ**ನೆಂಬವನು ಆ ಕಾರಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ **ವೃತ್ತಿ**ಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಆ ವೃತ್ತಿಯು ಕ್ರಿ. ಶ. ೬೫೦ ರೊಳಗಾಗಿ ಚೀನಾಭಾಷೆಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. '**ಸಾಂಖ್ಯಸೂತ್ರಗಳೆಂ**'ಬ ಗ್ರಂಥವೂ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಇತ್ತೀಚಿನದೆಂದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರಿಗಾಗಲಿ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರಿಗಾಗಲಿ ಗೊತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. '**ತತ್ತ್ವಸಮಾಸ**'ವೆಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಂಥ. ಇದಾದರೂ ತೀರ ಹಳೆಯದೇ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾಗಿಲ್ಲ. ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರ **ಸಾಂಖ್ಯತತ್ತ್ವಕೌಮುದಿ**ಯೂ ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷುವಿನ **ಸಾಂಖ್ಯಪ್ರವಚನಭಾಷ್ಯ**ವೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ಗೌಡಪಾದರೆಂಬವರೂ ರಾಜನೆಂಬವನೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷುವಿನ **ಸಾಂಖ್ಯಸಾರ**ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದೆ. ಸೀಮಾನಂದನೆಂಬವನ **ಸಾಂಖ್ಯತತ್ತ್ವವಿವೇಚನೆ**ಯೂ, ಭಾವಾಗಣೇಶನ **ಸಾಂಖ್ಯತತ್ತ್ವಯಾಥಾರ್ಥ್ಯದೀಪನ**ವೂ ಬೇರೆ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಇವೆಲ್ಲ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆಗಳಿಗೇ ಮೊದಲನೆಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುವದು.

ಸಾಂಖ್ಯಮತದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತ ಕೂಡ್ರುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಜಡಚೇತನಗಳೆಂಬ ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದು. ಚೇತನವೆಂದರೇ ಪುರುಷ. ಇವೆರಡೂ ತತ್ತ್ವಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲವು. ಎಂದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ, ನಿಶ್ಚಿತವಾದ, ದ್ವೈತವೇ ಸಾಂಖ್ಯಮತಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಪಂಚದೊಳಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತ ಹೋದರೆ ನಾವು ಕೊನೆಗೆ ಇವೆರಡು ಕೋಟಿ ಅಥವಾ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟುವೆವು. ಇವೆರಡೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಹುಟ್ಟುವದೂ ಇಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಒಂದರ ಮೇಲೆ ಒಂದು

ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಜಡವಸ್ತುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮೂಲವಾದುದು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದೂ, ಪ್ರಧಾನವೆಂದೂ ಹೆಸರು. ಅದು ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಸತ್ತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸ್ಥೂಲ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುವದು. ಅದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುವ ಕ್ರಮವು ಹೇಗೆಂದರೆ:—



ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸ್ಥೂಲಜಗತ್ತಾಗುವದು. ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವದೇ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸ್ವಭಾವವು. "ಈ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಪುರುಷನಿಗಾಗುವ ಭೋಗಾಪವರ್ಗಗಳೇ ಉದ್ದೇಶ."

"ಪುರುಷನು ಚೈತನ್ಯರೂಪ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಈತನು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದರೂ, ತಾನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ರೂಪನೆಂದು ಭ್ರಾಂತನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಅನುಭವವುಳ್ಳವನಾಗಿರುವನು. ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನ, ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಯಿಂದ ಇವನು "ತಾನು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನನು" ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿವೇಕಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು. ಮೋಕ್ಷವು ದುಃಖನಾಶರೂಪವಾದುದು."

ಸಾಂಖ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಪುರುಷರು ಅನೇಕರಾಗಿರುವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನುಭವಗಳು ಬರುವದರಿಂದ ಪುರುಷರು ಅನೇಕರೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವೆಂಬ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ವೇದವೆಂಬುದು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದ್ದರೂ, ವೇದಕ್ಕೇ ಅವರು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಕೊಡುವದಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ವೇದವೇ ಮುಖ್ಯಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ತರ್ಕವೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ, ಸಾಂಖ್ಯರ ಅಂಬೋಣದಂತೆ ಅನುಮಾನವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಶ್ರುತಿಯೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಸಾಂಖ್ಯರು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲು ಈಶ್ವರನ ಸಹಾಯವೇನೂ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನಿದ್ದರೂ, ಅವನು ನಿತ್ಯತೃಪ್ತನಾಗಿರಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಗೊಡವೆಗೆ ಏಕೆ ಹೋಗಬೇಕು? ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ—ಈಶ್ವರನು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಚೇತನವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅಚೇತನವಾದ ಹಾಲು ಆಕಳ ಮೊಲೆಯಲ್ಲಿದ್ದು, ಕರುವಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಾಗಿ ಹೊರಗೆ ಬರುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪುರುಷನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಡಲು ಪ್ರವರ್ತಿಸುವದು. ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸುವಾಗ ಸಾಂಖ್ಯರು ನರ್ತಕಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆ ನರ್ತಕಿಯು ರಂಗಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ನರ್ತನವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ವಿರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವಳೋ, ಹಾಗೆಯೇ, ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪುರುಷನಿಗೆ ತನ್ನ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ ವಿರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವದು. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಪುರುಷನಿಗೆ ಬಂಧವಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪುರುಷನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಟನೆಗೆ ಮರುಳಾಗಿ ಅದು ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವವೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತ್ವನು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರ ವಿವೇಕದಿಂದ ಆ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯು ಆ ಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಪುರುಷನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುವ

ದನ್ನು ಸಿದ್ಧಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಅವನ ಮೋಕ್ಷವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. "ಪುರುಷನಿಗೆ ವಿವೇಕಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾದ ತಕ್ಷಣವೇ ಕೈವಲ್ಯವಾಗುವು ದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ಕುಂಬಾರನು ಚಕ್ರ ತಿರುಗಿಸುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೂ, ಆ ಚಕ್ರವು ಹಿಂದಿನ ವೇಗದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ತಿರುಗುತ್ತಲೇ ಇರು ವದೋ, ಹಾಗೆಯೆ, ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ತನಗೆ ಶರೀರ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ವಶನಾಗಿ, ಮರಣವಾಗುವ ವರೆಗೂ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವನು. ಇದೇ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತ್ಯವಸ್ಥೆ. ಸಂಸ್ಕಾ ರವು ಪೂರ್ತಿಯಾದ ಬಳಿಕ ಅವನಿಗಿರುವ ಶರೀರವು ನಾಶವಾಗುವುದು. ಪುನಃ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಇವನಿಗೋಸ್ಕರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾದ ದುಃಖತ್ರಯಗಳ ಆತ್ಯಂತಿಕ ನಾಶರೂಪವಾದ ಕೈವಲ್ಯವು ಬರುವುದು. ಈ ಕೈವಲ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಅಪವರ್ಗವೆಂದು ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳು." *

---

* ವಿದ್ವಾನ್ ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್ಯರ "ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ"ವೆಂಬ ಪುಸ್ತಕದೊಳಗಿನ ೨೪೪ರಿಂದ ೨೬೪ ವರೆಗಿನ ಪುಟಗಳನ್ನು, ಡಾ. ಬೆಲ್ವಲ್ಕರರು ಬರೆದ ಶಾಂಕರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ (೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೊದಲನೆಯ ಎರಡು ಪಾದಗಳು) ದ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ೮೨–೮೩ ಪುಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.